المركز القومي للترجمة

فردريك كوبلستون

تاريخ الفلسفة

المجلد السابع

(من فشته إلى نيتشه)

ترجمة

إمام عبد الفتاح إمام   محمود سيد أحمد

مراجعة وتقديم

إمام عبد الفتاح إمام

2643



هذا هو المجلد السابع من موسوعة كوبلستون الكبرى فى تاريخ الفلسفة الغربية، والتى استمرت سنوات طوال نكافح في إصدارها بسبب تكاسل بعض الزملاء فى العمل حتى إننا اضطررنا فى سنة من السنوات لإصدار مجلد قبل مجلد؛ فقد صدر على سبيل المثال المجلد الثامن الذي يدرس الفلسفة الإنجليزية من بنتام إلى رسل كما يدرس الفلسفة الأمريكية البرجماتية قبل أن نتمكن من إصدار المجلد السابع الحالى مع أن الكتاب الحالى يُعّد من أهم أجزاء هذه السلسلة إن لم يكن أهمها جميعًا؛ ذلك لأنه يعالج الحركة المثالية الألمانية بعد أن توقف المجلد السادس عند كانط.

ومن هنا فقد قسّمه المؤلف ثلاثة أجزاء على النحو الآتي:

1 – الجزء الأول أسماه "المذاهب المثالية فيما بعد كانط".

2 – الجزء الثانى وعنوانه "رد فعل ضد المثالية الميتافيزيقية".

3 – الجزء الثالث وعنوانه "تيارات الفكر المتأخرة".

تصميم الغلاف: هانى الشناوى

تاريخ الفلسفة

المجلد السابع

من فشته إلى نيتشه

المركز القومى للترجمة
تأسس فى أكتوبر ٢٠٠٦ تحت إشراف: جابر عصفور
مدير المركز: أنور مغيث

- العدد: 2643
- تاريخ الفلسفة (المجلدالسابع): من فشته إلى نيتشه
- فردريك كوبلستون
- إمام عبد الفتاح إمام، ومحمود سيد أحمد
- إمام عبد الفتاح إمام
- الطبعة الأولى 2016

هذه ترجمة كتاب:
A History of Philosophy
Volume VII
By: Frederick Copleston

شارع الجبلاية بالأوبرا- الجزيرة- القاهرة. ت: ٢٧٣٥٤٥٢٤ فاكس: ٢٧٣٥٤٥٥٤
El Gabalaya St. Opera House, El Gezira, Cairo.
E-mail: netegypt@netegypt.org Tel: 27354524 Fax: 27354554

تاريخ الفلسفة

المجلد السابع

من فشته إلى نيتشه

تأليف: فردريك كوبلستون
ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام
محمود سيد أحمد

مراجعة وتقديم

إمام عبد الفتاح إمام

2016

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشئون الفنية

كوبلستون، فردريك
تاريخ الفلسفة (مج٧) من فشته إلى نيتشه / تأليف: فردريك كوبلستون؛
ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام ، محمود سيد أحمد - مراجعة وتقديم :
إمام عبد الفتاح إمام.
ط١ - القاهرة: المركز القومى للترجمة ، ٢٠١٦
٥٧٢ ص ؛ ٢٤ سم
١ - الفلسفة - تاريخ
(أ) إمام، عبد الفتاح (مراجعة وتقديم)
(ب) أحمد، محمود سيد (مشارك)
(ج) العنوان ١٠٩

رقم الإيداع ٢٥١٠٠ / ٢٠١٤
الترقيم الدولى 978-977-92-000-19
طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

المحتويـــات

رقم الصفحة

تقديم المراجع 11

تصدير.. 17

الجزء الأول: مذاهب المثاليين بعد كانط

الفصل الأول : مدخل 23

ملاحظات تمهيدية – فلسفة كانط والميتافيزيقا المثالية – معنى المثالية وإصرارها على النسق وثقتها فى قدرة الفلسفة ومجالها– المثاليون واللاهوت – الحركة الرومانسية والمثالية الألمانية – صعوبة تحقيق البرنامج المثالى – العنصر التشبيهى فى المثالية الألمانية – فلسفات الإنسان المثالية .

الفصل الثانى : فشته (١) 75

حياته وكتاباته – نظرة إلى المبدأ الأساسى فى الفلسفة – الاختيار بين المثالية والدجماطيقية – الأنا الخاص والحدس العقلى – تعليقات على نظرية الأنا الخالص– ظاهريات الوعى، والميتافيزيقا المثالية– المبادئ الأساسية الثلاثة للفلسفة – تعليقات شارحة على المنهج الجدلى عند فشته– نظرية العلم والمنطق الصورى– الفكرة العامة عن استنباطى الوعى: الاستنباط النظرى– الاستنباط العملى – تعليقات على استنباط فشته للوعى .

الفصل الثالث : فشته (٢) 89

ملاحظات تمهيدية – الوعى الأخلاقى المشترك، وعلم الأخلاق– طبيعة الإنسان الأخلاقية – المبدأ الأقصى للأخلاق– والشرط الصورى لأخلاقية الأفعال – الضمير كمرشد لا يخطئ – التطبيق الفلسفى للقانون الأخلاقى الصورى– فكرة الرسالة الأخلاقية والرؤية العامة لفشته عن الواقع – جماعة الذوات فى عالم كشرط للوعى الذاتى – مبدأ أو قاعدة الحق– استنباط الدولة وطبيعتها – الدولة التجارية المغلقة – فشته والقومية.

الفصل الرابع : فشته (٣) 109

أفكار فشته المبكرة عن الدين – الله فى النسخة الأولى من نظرية العلم– تهمة الإلحاد التى اتُهم بها فشته ورده عليها– الإرادة اللامتناهية فى رسالة الإنسان – تطور فلسفة الوجود ١٨٠١ – ١٨٠٥ – نظرية الدين– الكتابات المتأخرة – تعليقات نقدية وتفسيرية على فلسفة الوجود عند فشته.

الفصل الخامس : شلنج (١) 131

حياته وكتاباته – أطوار متعاقبة فى فكر شلنج – الكتابات المبكرة وتأثير فشته.

الفصل السادس : شلنج (٢) 143

الأسس الميتافيزيقية والمحتملة لفلسفة الطبيعة – الموجز العام لفلسفة الطبيعة عند فشته – مذهب المثالية الترنسندنتالية – فلسفة الفن– المطلق بوصفه مثالاً.

الفصل السابع : شلنج (٣) 169

فكرة السقوط الكونى – الشخصية والحرية عند الإنسان والله – الخير والشر – التمييز بين الفلسفة السلبية والفلسفة الإيجابية– الأساطير والوحى – ملاحظات عامة عن تأثير شلنج وعن بعض المفكرين المماثلين.

الفصل الثامن : شليرماخر 197

حياته ومؤلفاته – التجربة الدينية الأساسية وتأويلها – حياة الإنسان الأخلاقية والدينية – ملاحظات ختامية.

الفصل التاسع : هيجل (١) 209

حياته ومؤلفاته – الكتابات اللاهوتية المبكرة – علاقة هيجل بفشته وشلنج– حياة المطلق وطبيعة الفلسفة – ظاهريات الوعى.

الفصل العاشر : هيجل (٢) 243
منطق هيجل – الوضع الأنطولوجى للفكرة أو المطلق فى ذاته والانتقال إلى الطبيعة – فلسفة الطبيعة – المطلق بوصفه روحًا– الروح الذاتى – مفهوم الحق – الأخلاق – الأسرة والمجتمع المدنى – الدولة – شروح تفسيرية على فكرة الفلسفة السياسية عند هيجل – وظيفة الحرب – فلسفة التاريخ – بعض التعليقات على فلسفة التاريخ عند هيجل.

الفصل الحادى عشر : هيجل (٣) 287
مجال الروح المطلق – فلسفة الفن– فلسفة الدين – العلاقة بين الدين والفلسفة – فلسفة تاريخ الفلسفة عند هيجل – أثر هيجل والانقسام بين هيجلى اليمين وهيجلى اليسار.

الجزء الثانى : رد الفعل على المثالية الميتافيزيقية

الفصل الثانى عشر : الخصوم والنقاد الأوائل 315
فريز وتلاميذه، واقعية هيربارت، بينيكه والسيكولوجيا بوصفها العلم الأساسى – منطق بولزانو – ڤيس وإيمانويل هيرمان فشته ناقدين لهيجل.

الفصل الثالث عشر : شوبنهور (١) 331
حياته ومؤلفاته – رسالته فى الدكتوراه – العالم بوصفه فكرة – الوظيفة البيولوجية للمفاهيم وإمكان الميتافيزيقا – العالم بوصفه تجليًا لإرادة الحياة – مذهب التشاؤم الميتافيزيقى – بعض التعليقات النقدية.

الفصل الرابع عشر : شوبنهور (٢) 351
التأمل الاستاطيقى (الجمالى) بوصفه خلاصًا مؤقتًا من عبودية الإرادة– الفنون الجميلة الجزئية – الفضيلة وإنكار الذات: طريق الخلاص – شوبنهور والمثالية الميتافيزيقية – تأثير شوبنهور العام – ملاحظات على تطور إدوارد فون هارتمان لفلسفة شوبنهور.

الفصل الخامس عشر : تحول المثالية (١) 369
ملاحظات تمهيدية – فويرباخ وتحول اللاهوت إلى أنثروبولوجيا – نقد روجه لموقف الهيجلية من التاريخ – فلسفة الأنا عند شتيرنر.
الفصل السادس عشر : تحول المثالية (٢) 383
ملاحظات تمهيدية – حياة وكتابات ماركس وإنجلز وتطور فكرهما – المادية – المادية التاريخية – التصور المادى للتاريخ – تعليقات على فكر ماركس وإنجلز.
الفصل السابع عشر : كيركجور........................ 417
ملاحظات تمهيدية – حياته وكتاباته – الفرد والحشد – جدل المراحل والحقيقة بوصفها ذاتية – فكرة الوجود – مفهوم القلق – تأثير كيركجور .

الجزء الثالث - اتجاهات الفكر المتأخرة
الفصل الثامن عشر : المادية اللاجدلية 441
ملاحظات تمهيدية – الطور الأول من الحركة المادية – انتقادات لانجه للمادية – واحدية هيكل – مذهب الطاقة عند أوستفالد – النقدية التجريبية باعتبارها محاولة للتغلب على التعارض بين المادية والمثالية.
الفصل التاسع عشر : حركة الكانطية الجديدة 451
ملاحظات تمهيدية – مدرسة ماربورج – مدرسة بادن – النزعة البراجماتية – إرنست كاسيرر – ملاحظات ختامية – بعض الملاحظات على دلتاى .
الفصل العشرون : إحياء الميتافيزيقا........................ 467
ملاحظات على الميتافيزيقا الاستقرائية – الميتافيزيقا الاستقرائية عند فخنر – المثالية الغائية عند لوتسه – فونت والعلاقة بين العلم والفلسفة– المذهب الحيوى عند دريش– المذهب العلمي عند أويكن – الاستيلاء على الماضي: ترندلنبرج والفكر اليونانى ، إحياء التوماوية.

الفصل الحادى والعشرون : نيتشه (١) 485

حياته وكتاباته– أطوار فكر نيتشه بوصفها «قناعات» – كتابات نيتشه الأولى ونقد الثقافة المعاصرة – نقد الأخلاق – الإلحاد ونتائجه.

الفصل الثانى والعشرون : نيتشه (٢) 505

فرض إرادة القوة – إرادة القوة متجلية فى المعرفة؛ وجهة نظر نيتشه عن الحقيقة – إرادة القوة فى الطبيعة والإنسان – الإنسان الأعلى ودرجة المنزلة – نظرية العود الأبدى – تعليقات على فلسفة نيتشه.

الفصل الثالث والعشرون : تأمل الماضى واستشراف المستقبل 521

بعض الأسئلة المثارة من الفلسفة الألمانية فى القرن التاسع عشر – الرد الوضعى – فلسفة الوجود – نشأة الفينومنولوجيا : برنتانو، مينونج، هسرل، الاستخدام واسع الانتشار للتحليل الفينومنولوجى– العودة إلى الأنطولوجيا : نيقولاى هارتمان – ميتافيزيقا الوجود : هيدجر، التوماويون – تأملات ختامية.

ملحق : بيلوجرافيا مختصرة 545

تقديم المراجع

هذا هو المجلد السابع من موسوعة كوبلستون الكبرى فى تاريخ الفلسفة الغربية، والتى ظللنا سنوات طوال نكافح فى إصدارها بسبب تكاسل بعض الزملاء فى العمل، حتى إننا اضطررنا فى سنة من السنوات لإصدار مجلد قبل مجلد، فقد صدر على سبيل المثال المجلد الثامن[1] الذى يدرس الفلسفة الإنجليزية من بنتام إلى رسل كما يدرس الفلسفة الأمريكية البرجماتية قبل أن نتمكن من إصدار المجلد السابع الحالى مع أننى أعتقد أن الكتاب الحالى يُعد من أهم أجزاء هذه السلسلة إن لم يكن أهمها جميعًا؛ ذلك لأنه يعالج الحركة المثالية الألمانية بعد أن توقف المجلد السادس عند كانط".

ومن هنا فقد قسَّمه المؤلف ثلاثة أجزاء على النحو الآتي:

١ – الجزء الأول أسماه "المذاهب المثالية فيما بعد كانط".

٢ – الجزء الثانى وعنوانه "رد فعل ضد المثالية الميتافيزيقية"

٣ – الجزء الثالث وعنوانه "تيارات الفكر المتأخرة".

ويقع الجزء الأول فى أحد عشر فصلا. الفصل الأول عبارة عن مدخل يذكّرنا ببعض الملاحظات العامة فى فلسفة كانط والميتافيزيقا المثالية مثل معنى المثالية وإصرارها على

---

(١) ترجمه الزميل الدكتور محمود سيد أحمد وقمت بمراجعته، وأصدره المركز القومى للترجمة العدد رقم ١٣٣٠ الطبعة الأولى عام ٢٠٠٩.

وجود مذهب وثقتها فى قوة الفلسفة ومجالها، ثم حديث قصير عن المثاليين واللاهوت والحركة الرومانسية الألمانية وبعض أعلامها، من أمثال فردرش شليجل (١٧٧٢-١٨٢٩) الذى تعاون مع شقيقه فى إصدار مجلة "أثينايوم" وأسهم إسهاما ملحوظا فى وضع الأساس الفلسفى للحركة الرومانسية الألمانية، معهم الشاعر نوفاليس Novalis (١٧٧٢-١٨٠١) مما يدل على وجود وشائج قربى وصلات رحم بين الحركة المثالية والحركة الرومانسية. وينبهنا المؤلف إلى أن المثالية الألمانية بعد كانط لم تكن مثالية ذاتية بالمعنى الذى يذهب إلى أن الذهن البشرى لا يعرف سوى أفكاره الخاصة. كما أنهم لم يكونوا مثاليين ذاتيين بالمعنى الذى يذهب إلى أن جميع موضوعات المعرفة هى نتاج للذات البشرية المتناهية. صحيح أن فشته استخدم كلمة الأنا فى كتاباته المبكرة إلا أنه يصر على أن الذات المنتجة ليست هى الأنا المتناهية وإنما الأنا المطلقة.

ولا يكتفى المؤلف بهذه الإشارة إلى فشته، وإنما ينتقل فى الفصل الثانى ليعرض فلسفته فى شيء من التفصيل، فيبدأ بعرض أحداث حياته ومؤلفاته، ثم المبدأ الأساسى فى الفلسفة وهو الاختيار بين المثالية والدجماطيقية كما يتحدث عن الأنا الخالص والحدس العقلي. فضلاً عن المبادئ الأساسية الثلاثة للفلسفة عند فشته وهي:

١ - المبدأ الأول هو "الأنا الخالص وهو يضع نفسه بصفته أنا".

٢ - والمبدأ الثانى هو "اللا أنا الذى يضعه الأنا داخل ذاته".

٣ - والمبدأ الثالث: الأنا يضع فى الأنا "لا أنا" يمكن أن يكون معارضًا للأنا.

غير أن ذلك كله يحتاج إلى شرح تفصيلى لميتافيزيقا فشته، فضلاً عن المبدأ الأقصى للأخلاق والشرط الصورى للأفعال الأخلاقية. وهذا ما يفعله كوبلستون على مدى ثلاثة فصول يختمها بفصل عن الدين عند فشته واتهامه بالإلحاد وردوده على هذه التهمة والتعليقات النقدية والتفسيرية على فلسفة الوجود عند فشته.. ثم ينتقل كوبلستون فى الفصل السادس إلى شلنج فيبدأ باهتمامه بفلسفة الطبيعة ويتحدث عن الأسس الميتافيزيقية لهذه الفلسفة، ويقدم لنا موجزًا عاما لفلسفة الطبيعة عنده، ثم يتحدث عن المثالية فى فلسفة الفن.

وفى الفصل السابع يتحدث المؤلف عن أفكار شلنج الدينية: فكرة السقوط الكوني، والحرية الشخصية عند الله وعند الإنسان، كما يتحدث عن فكرتى الخير والشر، ويميز بين الفلسفة السلبية والفلسفة الإيجابية، وعن الأساطير والوحي، ويختتم الفصل بالحديث عن تأثير شلنج فى بعض المفكرين المثاليين.

ويعقد "كوبلستون" فصلاً قصيرًا هو الفصل الثامن عن شليرماخر: حياته ومؤلفاته، وتجربته الدينية الأساسية وتأويلها وحياة الإنسان الأخلاقية والدينية.

ثم يعود المؤلف مرة أخرى إلى سلسلة المثالية الألمانية حيث يعقد ثلاثة فصول طويلة عن هيجل هي: التاسع والعاشر والحادى عشر.

أما الفصل التاسع فهو أقرب إلى المدخل العام عن حياته ومؤلفاته والكتابات اللاهوتية المبكرة التى كتبها وهو يعمل مدرسًا خصوصيًا فى بيوت الأشراف فى مدينة بيرن بسويسرا ثم مدينة فرانكفورت. ويتحدث المؤلف بعد ذلك عن علاقة هيجل بفشته وشلنج، كما يتحدث عن المطلق وطبيعة الفلسفة والظاهريات.

ثم يبدأ فى الفصل العاشر فى عرض فلسفته فيتحدث عن المنطق والوضع الأنطولوجى للفكرة أو المطلق فى ذاته والانتقال إلى الطبيعة، والمطلق بوصفه روحًا، والروح الذاتي، ومفهوم الحق بما فى ذلك فلسفته السياسية التى تشمل الأخلاق والأسرة والمجتمع المدنى والدولة. ويسوق بعض الشروح التفسيرية على فكرة الفلسفة السياسية عند هيجل، كما يتحدث عن وظيفة الحرب باعتبارها محكمة التاريخ، وعن فلسفة التاريخ بصفة عامة، وبعض الشروح على فلسفة التاريخ عند هيجل. ويتحدث فى الفصل الحادى عشر عن مجال الروح المطلق، وفلسفة الفن، وفلسفة الدين، والعلاقة بين الدين والفلسفة، وفلسفة تاريخ الفلسفة عند هيجل. وفى نهاية الفصل يتحدث عن تأثير هيجل وانقسام المدرسة الهيجلية إلى اليمين الهيجلى واليسار الهيجلى .

أما الجزء الثانى من هذا الكتاب فيدور حول ردود الأفعال على المثالية الميتافيزيقية؛ وهو يبدأ بالفصل الثانى عشر الذى يتحدث عن الخصوم والنقاد الأوائل: فريز وتلاميذه، وواقعية هيربارت وبينيكه؛ والسيكولوجيا بوصفها علمًا أساسيا، ومنطق "بولزانو"، وفيسweisse وأ. هـ. فشته بوصفهم نقادًا لهيجل.

ثم يكتب "كوبلستون" فصلين عن شوبنهور بوصفه معارضًا لهيجل. ومن المعروف أنه كان من أعداء هيجل الذين حاولوا إثبات وجودهم فى جامعة برلين لدرجة أنه كان يجعل محاضراته فى نفس الوقت الذى يلقى فيه هيجل محاضراته تحديًا، على أمل أن يترك الطلاب محاضرات هيجل ويقبلون عليه فلم يكن يأتيه سوى نفر قليل.

ويكتب كوبلستون فى الفصل الأول عن حياة شوبنهور ومؤلفاته ورسالته للدكتوراه والوظيفة البيولوجية للمفاهيم، وإمكان الميتافيزيقا والعالم بوصفه تجليًا لإرادة الحياة، والتشاؤم الميتافيزيقى عند شوبنهور، وبعض التعليقات النقدية.

أما الفصل الثانى عن شوبنهور، وهو الفصل الرابع عشر فهو يتحدث عن التأمل الجمالى بوصفه خلاصًا مؤقتًا من عبودية الإرادة، والفنون الجميلة الجزئية، والفضيلة وإنكار الذات عن طريق الخلاص، وشوبنهور والمثالية الميتافيزيقية. ويختتم الفصل بالتأثير العام لشوبنهور وبعض الملاحظات على تطوير إدوارد فون هارتمان لفلسفة شوبنهور.

وفى فصلين قادمين يتحدث كوبلستون عن تحول المثالية. ففى الفصل الخامس عشر يتحدث عن فويرباخ، وتحول اللاهوت إلى أنثروبولوجيا، ونقد "روجه Ruge" لموقف هيجل من التاريخ، وفلسفة الأنا عند شترنر.

وفى الفصل السادس عشر يكتب كوبلستون عن الماركسية: حياة وكتابات ماركس وإنجلز وتطور فكرهما ومذهبهما المادي: المادية التاريخية والتصور المادى للتاريخ، وينهى الفصل بمجموعة من التعليقات على فكر ماركس وإنجلز.

أما الفصل السابع عشر، فيخصصه المؤلف لسرن كيركجور مؤسس الوجودية المؤمنة فى الدنمارك، فيتحدث عن حياته وكتاباته، والفرد والحشد.. ثم جدل المراحل والحقيقة بوصفها ذاتية، وفكرة الوجود، ومفهوم القلق، وأخيرًا تأثير أول الفلاسفة الوجوديين: سرن كيركجور.

أما الجزء الثالث والأخير فهو بعنوان "اتجاهات الفكر المتأخرة" ويقع فى ستة فصول من الفصل الثامن عشر الذى يتحدث عن المادية غير الجدلية لاسيما الطور الأول من الحركة المادية، اعتقادات لانجه المادية، ومذهب الطاقة، والتعددية التجريبية باعتبارها محاولة للتغلب على التعارض بين المادية والمثالية.

ويدور الفصل التاسع عشر حول حركة الكانطية الجديدة: مدرسة ماربورج، ومدرسة بادن، والنزعة البراجماتية، وإرنست كاسيرر، وينتهى بملاحظات ختامية، وبعض الملاحظات النقدية عن دلتاي.

والفصل العشرون بعنوان "إحياء الميتافيزيقا" يبدأ بالميتافيزيقا الاستقرائية عند فخنر، والمثالية الغائية عند لوتسه وفونت، والعلاقة بين العلم والفلسفة، والمذهب الحيوى عند دريش، والمذهب العملى عند أويكن وإحياء التوماوية.

وينتهى المجلد السابع كما يقول عنوانه الفرعي من فشته إلى نيتشه. فقد بدأ بفشته وها هو يختم الكتاب بالفيلسوف الثائر المتمرد فردرش نيتشه فيتحدث الفصل الحادى والعشرون عن حياة نيتشه وكتاباته، وأطوار فكره بوصفها قناعات، وكتابات نيتشه الأولى، ونقده للثقافة المعاصرة ، ثم نقده للأخلاق وأخيرًا الإلحاد ونتائجه.

وفى الفصل الثانى والعشرين يتحدث المؤلف عن إرادة القوة على نحو ما تتجلى فى المعرفة، ووجهة نظر نيتشه عن الحقيقة، ثم إرادة القوة فى الإنسان والطبيعة، والإنسان الأعلى، ونظرية العود الأبدي، وتعليقات عامة على فلسفة نيتشه.

أما الفصل الثالث والعشرون وهو آخر فصول الكتاب فهو بعنوان "تأمل الماضى واستشراف المستقبل". يتحدث فيه المؤلف عن بعض الأسئلة التى كانت مثارة فى ساحة الفلسفة الألمانية فى القرن التاسع عشر ورد الوضعيين وفلاسفة الوجود عليها، ونشأة الفينومنولوجيا والعودة إلى الأنطولوجيا عند نيقولاى هارتمان، وميتافيزيقا الوجود عند هيدجر، وظهور التوماوية الجديدة وتأملات ختامية.

ويضم الكتاب مجموعة ضخمة من المراجع كما هى عادة المؤلف بلغت ما يقرب من خمسين صفحة مقسمة حسب فصول الكتاب.

وبهذا المجلد نكون قد أتينا على ترجمة معظم هذه الموسوعة الكبرى التى تعرض لتاريخ الفلسفة من "اليونان وروما" حتى يومنا الراهن ولم يبق أمامنا سوى ثلاثة مجلدات هي:

المجلد التاسع: "من الثورة الفرنسية إلى سارتر"

المجلد العاشر: "فردرش نيتشه" حيث يفرد المؤلف (مجلدًا خاصًا عن هذا الفيلسوف)

المجلد الحادى عشر: "آرثر شوبنهور" حيث يفرد المؤلف مرة ثانية كتابًا قائمًا بذاته عن هذا الفيلسوف.

ولو أمد الله فى الأجل، ووهبنا الصحة والقدرة فسوف نقوم بترجمة هذه المجموعة النهائية فى هذه السلسلة لنكون قد أدينا لمكتبتنا الفلسفية العربية عملاً يستحق بذل الجهد والمعاناة.

والله نسأل أن يهدينا جميعا سواء السبيل

تصدير

لما كان المجلد السادس[1] من هذا الكتاب "تاريخ الفلسفة" قد انتهى بكانط Kant فقد كان المسار الطبيعى أن نفتتح المجلد الحالى بمناقشة المثالية الألمانية بعد كانط، وربما أتحول فى هذه الحالة إلى فلسفة الجزء الأول من القرن التاسع عشر فى فرنسا وبريطانيا العظمى. لكن يبدو لى من تأمله أنه يمكن بطريقة معقولة دراسة الفلسفة الألمانية فى القرن التاسع عشر حسب وضعها الخاص، وأن ذلك سوف يضفى على المجلد وحدة أعظم من أن يكون ممكنًا بطريقة أخرى. والواقع أن الفيلسوف الوحيد غير الألمانى فى هذا الكتاب هو "كيركجور" الذى كتب بالدنماركية.

عنوان هذا المجلد "من فشته إلى نيتشه"، حيث كان نيتشه آخر فيلسوف شهير فى العالم ممن تم تناولهم باستفاضة. ومن ثم فالواقع أنه ربما سُمّى "من فشته إلى هيدجر". لأنه ليس هناك فقط عدد كبير من الفلاسفة الذين ذكروا قد أعقبوا نيتشه زمنيا. لكن هناك أيضًا فى الفصل الأخير لمحة عمن دخلوا فى الفلسفة الألمانية فى النصف الأول من القرن العشرين. ولكنى وجدت أننى إذا سميت الكتاب "من فتشه إلى هيدجر" فإن ذلك سوف يميل إلى تضليل القراء الواعدين. فقد يوحى بأن فلاسفة القرن العشرين من أمثال "هسرل Husserl ١٨٥٩–١٩٣٨" و"ن. هارتمان ١٨٨٢–١٩٥٠ N.Hartmamn" و"كارل ياسيرز"، و"هيدجر" قد عولجوا من أجلهم هم أنفسهم مثلما حدث بالنسبة لفشته Fiche وشلنج Schelling وهيجل Hegel. والواقع، أنه قد تمت مناقشتهم بإيجاز لتوضيح أفكار مختلفة حول طبيعة الفلسفة ومجالها.

---

(١) ترجمه المرحوم الدكتور حبيب الشارونى والدكتور محمود سيد أحمد، ونشره المركز القومى للترجمة الطبعة الأولى عام ٢٠١٠ برقم ١٥٧٧ (المترجم).

وفى كتابنا الحالى هناك تغير أو تغيران عن النموذج المتبع بصفة عامة فى المجلدات السابقة، ولا يعالج الفصل التمهيدى إلا الحركة المثالية، ومن ثم فلقد وُضع داخل الجزء الأول وليس قبله. وعلى الرغم من أنه يوجد فى الفصل الأخير بعض التأملات الاستعراضية؛ فإن هناك، كما سبق أن أشرنا، عرضًا مسبقًا للفكر فى النصف الأول من القرن العشرين، ومن هنا فقد أطلقت على هذا الفصل عنوان "تأمل الماضى واستشراف المستقبل" بدلاً من "نظرة ختامية". وبغض النظر عن المبررات التى قدّمناها فى المتن للإشارة إلى فكر القرن العشرين، هناك مبرر لم أعرضه ضمن هذا التاريخ "أى عرض واف لفلسفة القرن الحالي". وفى الوقت نفسه فإننى لا أرغب فى إنهاء المجلد على نحو مبتسر دون أية إشارة على الإطلاق إلى التطورات الأخيرة. والنتيجة هي، بالطبع، أن يترك المرء نفسه منفتحًا على التعليق بأنه من الأفضل ألا أقول شيئا عن هذه التطورات عن القيام برسم تخطيطى وبعض الملاحظات الناقصة. ومع ذلك فقد قررت القيام بمخاطرة هذا النقد.

وحتى أقتصد فى الصفحات فقد حصرتُ المراجع فى نهاية الكتاب على الكتب العامة، وعلى الكتب التى تدور على الشخصيات الرئيسة. أما بالنسبة للفلاسفة الصغار فكثير من كتاباتهم- قد ذُكرت فى المكان المناسب من المتن. أما بالنسبة لعدد فلاسفة القرن التاسع عشر ومنشوراتهم، وبالنسبة للعدد الهائل من الكتابات عن بعض الشخصيات الرئيسة فإن أى شيء كقائمة كاملة بالمراجع هى خارج الحسبان، أما فى حالة مفكرى القرن العشرين المذكورين فى الفصل الأخير فبعض الكتب قد أشرنا إليها فى المتن أو فى الحواشي، لكن لم أقدّم أية قائمة واضحة بالمراجع. وبغض النظر عن مشكلة الصفحات فقد شعرتُ أنه من غير المناسب تزويد الكتاب – مثلا- بمراجع عن هيدجر فى الوقت الذى لم أذكره فيه إلا بإيجاز.

ويأمل الكاتب الحالى أن يخصص مجلدًا آخر- وهو المجلد الثامن فى هذه الموسوعة «تاريخ الفلسفة»- لبعض جوانب الفكر الفرنسى والفكر الإنجليزى فى القرن التاسع عشر. لكنه لا يود أن يفرد شباكه أبعد من ذلك؛ وهو قد خطط بدلاً من ذلك- إذا سمحت الظروف- أن يتحول فى مجلد ملحق لما يمكن أن يسمى بفلسفة تاريخ الفلسفة أعنى أن أتأمل تطور الفكر الفلسفى بدلاً من رواية قصة هذا التطور.

ملاحظة أخيرة: ناقد صديق لاحظ أنه كان من الأنسب أن يُسمى هذا الكتاب **«تاريخ الفلسفة الغربية»** أو **«تاريخ الفلسفة الأوروبية»** بدلاً من **«تاريخ الفلسفة»** بغير إضافة؛ ذلك لأنه لا يوجد ذكر – على سبيل المثال– للفلسفة الهندية. والناقد بالطبع على حق تمامًا، لكن ينبغى علىَّ القول إن حذف الفلسفة الشرقية لا هو سهو ولا إهمال ولا يرجع إلى حكم مبتسر من جانب المؤلف. إن تكوين تاريخ الفلسفة الشرقية هو من عمل المتخصص ويتطلب ذلك معرفة باللغات التى ترتبط بها وليس ذلك فى قدرة كاتب هذه السطور. ولقد خصَّ برهييه Brehier الفلسفة الشرقية بمجلد قائم بذاته فى كتابه "تاريخ الفلسفة" لكنه لم يكن بقلم برهييه.

وأخيرًا، فإنه يسعدنى التعبير عن امتنانى لمطبعة جامعة أكسفورد لكرمهم فى السماح لى بالاقتباس من كتب كيركجور "وجهة نظر" و"خوف وقشعريرة" من الترجمات الإنجليزية التى قامت الجامعة بنشرها. ونفس الامتنان لمطبعة جامعة برنستون للموافقة المماثلة بالسماح لاقتباس من كتب كيركجور "المرض حتى الموت" وكتاب "حاشية ختامية غير علمية" وكتاب "مفهوم القلق". أما بشأن الاقتباسات من فلاسفة آخرين غير كيركجور فلقد قمتُ بنفسى بترجمة هذه الفقرات التى اقتبستها؛ لكنى كثيرًا ما ذكرت أرقام الصفحات فى الترجمة الإنجليزية الموجودة لمصلحة القارئ الذى يريد أن يلجأ إلى الترجمة بدلاً من الأصل، أما فى حالة الشخصيات الأقل شأنًا فإننى – بصفة عامة– حذفتُ الإشارة إلى الترجمة.

الجزء الأول

مذاهب المثاليين بعد كانط

الفصل الأول

مدخـــــل

ملاحظات تمهيدية– فلسفة كانط والميتافيزيقا المثالية– معنى المثالية وإصرارها على النسق (أو المذهب) وثقتها فى قوة الفلسفة ومجالها– المثاليون واللاهوت– الحركة الرومانسية والمثالية الألمانية– صعوبة تحقيق البرنامج المثالى– العنصر التشبيهى فى المثالية الألمانية– فلسفات الإنسان المثالية.

١ - إننا نجد فى العالم الفلسفى الألمانى فى بداية القرن التاسع عشر مظاهر التأمل الميتافيزيقى الأكثر ازدهارًا الذى حدث طوال تاريخ الفلسفة الغربية. فنحن أمام تعاقب من المذاهب الفلسفية، وتأويلات أصيلة للواقع وللحياة البشرية وللتاريخ تحمل عظمة يصعب إدخالها فى الموضوع ، وأنه كان لها تأثير خلاب على بعض العقول، لأن كل واحد من الفلاسفة الرواد فى هذه الفترة حاول أن يحل لغز العالم واكتشاف سر الكون، ومعنى الوجود البشري.

صحيح أنه قبل موت شلنج عام ١٨٥٤ كان أوجست كونت قد نشر بالفعل كتابه "**دروس فى الفلسفة الوضعية**" ذهب فيه إلى أن الميتافيزيقا مرحلة ماضية بالفعل فى تاريخ الفكر البشري. كما كان فى ألمانيا حركتها الوضعية والمادية، التى رغم أنها لم تقض على الميتافيزيقا، فإنها دفعت الميتافيزيقيين لإعادة النظر فى تحديد العلاقة– بدقة أكثر– بين الفلسفة والعلوم الجزئية.لكن فى العقد الأول من القرن التاسع عشر لم تكن ظلال الوضعية قد أرخت سدولها على المسرح، واستمتعت الفلسفة النظرية بفترة نمو

مسموح، وتطور غير ممنوع. ونحن نجد لدى المثاليين الألمان العظام ثقة رائعة فى قدرة العقل البشرى وقواه وفى مجال الفلسفة . فعندما نظروا إلى الواقع على أنه تجلٍ للعقل اللامتناهي، اعتقدوا، على العكس، أن الحياة التى تُعبّر تعبيرًا ذاتيًا عن هذا العقل يمكن تعقبها إلى الفكر الفلسفي. ولم يكونوا عصبيين فينظرون إلى النقاد على أنهم يهمسون بأنهم أنتجوا سيولاً شعرية خلف قناع الفلسفة النظرية أو أن عمقهم وغموض لغتهم كان ستارًا يخفى نقص الوضوح الفكري. لكنهم على العكس، اقتنعوا بأن الروح البشرية قد وصلت إلى بغيتها وأن طبيعة الواقع قد انكشفت أخيرًا أمام الوعى البشري. وأن كلاً منهم عرض رؤيته للكون بثقة هائلة فى حقيقتها الموضوعية.

ومن الصعب أن ننكر أن المثالية الألمانية قد تركت انطباعًا عند معظم الناس فى يومنا الراهن، أنها تنتمى إلى عالم آخر، أو مناخ فكرى آخر. وفى استطاعتنا القول إن موت هيجل عام ١٨٣١ قد أنهى هذه الحقبة. فقد أعقبها انهيار المثالية الألمانية[1] وظهور حركات فكرية أخرى، وحتى الميتافيزيقا أخذت منحى آخر مختلفا. والثقة الهائلة فى قوة الفلسفة النظرية ومجالها التى كانت سمة فى الفلسفة الهيجلية، بصفة خاصة، لم تسترد مكانتها مرة أخرى. لكن على الرغم من أن الفلسفة الألمانية شقت عنان السماء كالصاروخ، ثم تفككت فى فترة قصيرة نسبيًا، وسقطت على الأرض، فقد كان طيرانها مؤثرًا تأثيرًا لا حدَّ له. ومهما يكن من قصورها وعيوبها فقد مثلت واحدة من أغنى المحاولات فى تاريخ الفكر لإنجاز وحدة السيادة التصورية للواقع والتجربة ككل. وحتى لو رفضنا الافتراضات السابقة للمثالية، فيمكن للمذاهب المثالية أن تبقى محتفظة بقوة الإثارة واستمالة الدافع الطبيعى للذهن المفكر لكى يكافح من أجل مركب تصورى موحد.

لقد اقتنع البعض أن الإسهاب فى وجهة نظر شاملة عن الواقع ليس هو المهمة المناسبة للفلسفة العلمية. وحتى أولئك الذين لا يشاركونهم هذا الرأي، قد ذهبوا إلى أن إنجاز المركب النسقى النهائى يجاوز قدرة أى إنسان وهو هدف مثالى أكثر منه إمكان

(1) الواقعة التى تقول إنه كانت هناك بعد ذلك حركات مثالية متأخرة- جاءت بعد ذلك- فى بريطانيا، وأمريكا وأماكن أخرى لا يغيّر من واقع الأمر من أن المثالية بعد هيجل عانت فى ألمانيا من المحاق وكسوف الشمس.

علميا. لكن ينبغى علينا الاستعداد للتعرف على المكانة العقلية عندما نلتقى بها. فهيجل بصفة خاصة ارتفع بعظمة هائلة فوق الغالبية العظمى من أولئك الذين حاولوا التقليل منه. وفى استطاعتنا باستمرار التعلم من فيلسوف عظيم حتى لو اختلفنا معه. إن الانهيار التاريخى للمثالية الميتافيزيقية لا يستلزم بالضرورة القول بأن المثاليين العظام لم يكن لديهم شيء ذو قيمة يقدمونه. لقد كان للمثالية الألمانية جوانبها الرائعة الأخاذة، غير أن كتابات القادة المثاليين هى أبعد ما تكون عن نتاج الخيال.

٢- غير أن الموضوع الذى علينا أن ندرسه هنا ليس هو أفول المثالية الألمانية بل صعودها. ويحتاج ذلك فى الواقع إلى بعض الإيضاح. فمن ناحية، الخلفية الفلسفية المباشرة للحركة المثالية قد زودتنا بها فلسفة كانط النقدية، الذى هاجم مزاعم الميتافيزيقيين فى تزويدنا بالمعرفة النظرية للواقع. ومن ناحية أخرى نظر المثاليون الألمان إلى أنفسهم على أنهم الخلفاء الروحيون الحقيقيون لكانط، وأنهم لم يكونوا مجرد رد فعل بسيط لأفكاره. ومن ثم فإن ما علينا تفسيره هو كيف استطاعت المثالية الميتافيزيقية أن تطور نفسها من مذهب مفكر ارتبط اسمه إلى الأبد بالشك فى ادعاء الميتافيزيقا تزويدنا بالمعرفة النظرية عن الواقع ككل أو فى أية حقيقة واقعية **REALITY** فيما عدا البنية القبلية **A PRIORI** للمعرفة البشرية والتجربة [1].

إن أنسب نقطة بداية نبدأ منها لتفسير تطور المثالية الميتافيزيقية من الفلسفة النقدية هى فكرة الشيء فى ذاته عند كانط [2]. ففى رأى فشته أن كانط قد وضع نفسه فى طريق مسدود بإصراره على عدم التخلى عن هذه الفكرة. فمن ناحية لو أن كانط أصر على وجود الشيء فى ذاته كعلّة للعنصر المادى فى الإحساس لكان قد وقع فى تناقض واضح، ذلك لأن تصور العلّة بناء على فلسفته لا يمكن أن يُستخدم لمد نطاق معرفتنا فيما وراء عالم الظاهر. ومن ناحية أخرى، لو أن كانط احتفظ بفكرة الشيء فى ذاته كفكرة إشكالية

(١) أقول «استطاعت أن تطور» لأن التأمل فى فلسفة كانط يمكن أن يؤدى إلى اتجاهات فكرية مختلفة تبعًا للجوانب التى يركز عليها المرء. انظر المجلد السادس من كتابنا تاريخ الفلسفة، ص ٤٣٣-٤٣٤.

(٢) انظر المجلد السادس ص ٢٦٨-٢٧٢، و ٣٨٤-٣٨٦.

محدودة، فإن ذلك يساوى الاحتفاظ ببقايا شبح من المذهب الدجماطيقى الذى كانت مهمة الفلسفة النقدية أن تتغلب عليه. ولقد كانت الثورة الكوبرنيقية عند كانط خطوة عظيمة إلى الأمام، وعند فشته لم يكن ثمة مجال للتقهقر إلى الوراء إلى ما قبل الموقف الكانطي.

وإذا كان لدى أى إنسان فهم لتطور الفلسفة ولمطالب الفكر الحديث، فإنه لابد أن يتقدم إلى الأمام ويكمل العمل الذى بدأه كانط، وذلك يعنى حذف عنصر الشيء فى ذاته. ذلك ، لأننا إذا سلمنا بمقدمات كانط، فلن يكون هناك مجال لكيان غامض لا يُمكن معرفته يُفترض أنه مستقل عن الذهن. وبعبارة أخرى يجب على الفلسفة النقدية أن تتحول لتصبح مثالية متسقة، وهذا يعنى أنه لابد من النظر إلى الأشياء برمتها على أنها نتاج للفكر.

وهكذا يتضح فى الحال أن ما نعتقد أنه عالم ما ورائى لا يمكن تفسيره على أنه نتاج للنشاط الواعى الخلّاق للذهن البشري، وفيما يتعلق بالوعى المألوف فإننى أجد نفسى فى عالم الموضوعات الذى يؤثر فيَّ بطرق شتى والذى أعتقد على نحو تلقائى أنه موجود مستقل عن فكرى وإرادتي. ومن ثم فإن على الفيلسوف المثالى أن يسير خلف الوعي، إنْ صح التعبير، ويتعقب مسار النشاط غير الواعى الذى يؤسسه.

لكن لابد لنا السير أبعد من ذلك، ونعترف بأن إنتاج العالم لا يمكن أن يُعزى إلى الذات الفردية على الإطلاق، ولا حتى إلى النشاط غير الواعي. لأنه لو نُسب إلى الذات الفردية المتناهية بما هى كذلك، لكان من الصعب، إن لم يكن مستحيلا، تجنب الوقوع فى مذهب الأنا وحدية SOLIPSIM، وهو مذهب يصعب أن يؤخذ مأخذ الجد. وهكذا تجد المثالية نفسها مضطرة إلى السير خلف الذات المتناهية إلى العقل الذى يعلو على الفرد، أعنى إلى الذات المطلقة.

غير أن كلمة "الذات" ليست مناسبة تماما، اللهم إلا لتشير إلى مبدأ مطلق منتج يكمن، إن صح التعبير، فى جانب الفكر، وليس فى جانب الشيء الحسي، أما بالنسبة لكلمتى "الذات" و"الموضوع" فهما كلمتان متضايفتان. والمبدأ الأبعد، إذا نُظر إليه فى ذاته بلا موضوع، هو الذى يؤسس العلاقة بين الذات والموضوع، وهو فى ذاته يجاوز هذه العلاقة. إنه الذات والموضوع فى هوية، إنه النشاط اللامتناهى الذى يبدأ منه الاثنان.

وهكذا تكون المثالية بعد كانط بالضرورة ميتافيزيقا. ففشته ، الذى بدأ من موقف كانط وطوّره إلى مثالية، لم يبدأ على نحو غير طبيعي بتسمية مبدأه الأول بالأنا EGO محولاً الأنا الترنسندنتالى عند كانط إلى مبدأ ميتافيزيقى أو مبدأ أنطولوجي. لكنه أوضح أن ما يعنيه بهذا المبدأ هو الأنا المطلق، لا الأنا الفردى المتناهي. بيد أن كلمة "الأنا" لم تُستخدم مع غيره من المثاليين (ومع فشته نفسه فى فلسفته النهائية) فى هذا السياق. والمبدأ الأبعد عند هيجل هو العقل اللامتناهى أو الروح اللامتناهي. وفى استطاعتنا القول إن الواقع REALITY عند المثالية الميتافيزيقية بصفة عامة هو مسار أو عملية للتعبير الذاتى أو التجلى الذاتى للعقل أو للفكر اللامتناهي.

وهذا لا يعني، بالطبع، أن العالم يرتد إلى عملية تفكير بالمعنى المألوف لهذا اللفظ. فالعقل أو الفكر المطلق يُنظر إليه على أنه نشاط لعقل منتج يضع نفسه، أو يُعبّر عن ذاته، فى العالم. ويحتفظ العالم بالواقع كله الذى نرى أنه يمتلكه. ولا تتضمن المثالية الميتافيزيقية أطروحة مفادها أن الواقع التجريبى يتألف من أفكار ذاتية. وإنما هى تتضمن رؤية العالم والتاريخ البشرى من حيث إنها التعبير الموضوعى عن العقل الخلاق. ولقد كانت هذه الرؤية أساسية فى نظرة المثالى الألماني: فليس فى استطاعته تجنبها. لأنه قبل ضرورة تحول الفلسفة النقدية إلى المثالية. وهذا التحول يعنى أن العالم برمته يجب أن يُنظر إليه على أنه نتاج للفكر الخلاق أو العقل الخلاق. ومن ثم لو أننا نظرنا إلى حاجتنا إلى تحول فلسفة كانط إلى مثالية كمقدمة، لاستطعنا القول إن هذه المقدمة تحددها الرؤية الأساسية للمثاليين بعد كانط. لكن عند تفسير ماذا نعنى بقولنا إن الواقع REALITY هو عملية لفكر خلاق، سنجد أن هناك مجالاً لتأويلات شتى، سنجد مجالا للرؤى الجزئية المتعددة لمختلف الفلاسفة المثاليين.

وبطبيعة الحال ، فإن التأثير المباشر لفكر كانط نشعر به بقوة عند فشته أكثر مما نشعر به عند شلنج أو هيجل؛ ذلك لأن تفلسف شلنج يفترض المراحل المبكرة السابقة لفكر فشته، ومثالية هيجل المطلقة تفترض مقدمًا المراحل المبكرة فى فلسفتى فشته وشلنج. غير أن ذلك لا يغير حقيقة مفادها أن حركة المثالية الألمانية كلها تفترض مقدمًا الفلسفة النقدية. ولقد تصوَّر هيجل فى تفسيره لتاريخ الفلسفة الحديثة مذهب كانط على

أنه يمثل خطوة متقدمة فى المراحل السابقة للفكر، وعلى أنه يحتاج إلى التطوير وتجاوز فى مراحل تالية.

وثمة إشارة فى هذا القسم إلى عملية حذف الشيء فى ذاته وتحويل فلسفة كانط إلى مثالية ميتافيزيقية. لكن ليس فى نيتى - يقينا- الذهاب إلى أن المثاليين بعد كانط لم يتأثروا إلا بفكرة الشيء فى ذاته التى أرادوا حذفها فحسب، فلاشك أنهم تأثروا بجوانب الفلسفة النقدية: فقد كان لنظريته عن أولوية العقل العملى مثلا أثر قوى فى رؤية فشته الأخلاقية. ولهذا وجدناه يفسر الأنا المطلق بأنه العقل العملى اللامتناهى أو الإرادة الأخلاقية التى تضع الطبيعة كمجال أو أداة للنشاط الأخلاقي. وفى فلسفته نجد أن مفهوم: الفعل، والواجب، والرسالة الأخلاقية سائدة سيادة مطلقة. وربما كان علينا القول إن فشته حوَّل "النقد الثاني" عند كانط إلى ميتافيزيقا، مستخدمًا تطوير النقد الأول كوسيلة لذلك. ومع ذلك فإن السيادة التى أعطيت مع شلنج لفلسفة الفن ولدور العبقرية، وللدلالة الفلسفية للحدس الجمالي، وللخلق الفنى قد ربطته بالنقد الثالث أكثر من النقد الأول والثاني.

وبدلاً من الاكتفاء بالطرق الجزئية التى أثرت بها جوانب أو أجزاء مختلفة من فلسفة كانط فى هذا الفيلسوف المثالي- أو ذاك- سيكون من المناسب أكثر فى هذا الفصل التمهيدى لو أننا تبنينا نظرة أكثر اتساعًا وعمومية عن العلاقة بين الفلسفة النقدية والمثالية الميتافيزيقية.

إن الرغبة فى تشكيل تأويل متماسك ومتحد للواقع هى رغبة طبيعية للذهن المفكر. غير أن المهمة الفعلية المراد تحقيقها تعرض نفسها بطرق شتى وفى أزمان مختلفة. فمثلاً تطور العلم الطبيعى فى عالم ما بعد العصر الوسيط يعنى أن الفيلسوف الذى يرغب فى إقامة تأويل شامل عليه إعمال فكره فى حل مشكلة التوفيق بين النظرة العلمية للعالم من حيث إنها نظرية آلية ومتطلبات الوعى الأخلاقى والديني. وقد واجه ديكارت هذه المشكلة،

وكذلك فعل كانط[١].لكن على الرغم من أن كانط رفض طرق تناول هذه المشكلة التى كانت سائدة عند السابقين عليه، وقدَّم حلاً أصيلاً خاصًا به، فإنه بدون شك قد تركنا على المدى الطويل مع "واقع ذى شعبتين"[٢]. فلدينا من ناحية عالم الظاهر، عالم العلم النيوتونى الذى تحكمه القوانين السببية الضرورية[٣]، ثم لدينا من ناحية أخرى عالم يتجاوز الحس، عالم الفعل الأخلاقى الحر، والله. وليس ثمة مبرر مشروع أن العالم الظاهرى هو وحده الواقع[٤]. لكن فى الوقت ذاته ليس ثمة برهان نظرى على وجود العالم الذى يتجاوز الحس. إنها مسألة إيمان عملى ترتكز على وعى أخلاقي. صحيح أن **النقد** الثالث لكانط يحاول أن عبور الهوة بين العالمين إلى الحد الذى جعله يعتقد أن ذلك ممكن بالنسبة للذهن البشري. لكن إذا لم يقتنع الفلاسفة الآخرون بإنجازه فإن ذلك يكون مفهومًا.ولقد كان المثاليون الألمان قادرين على تجاوز كانط عن طريق تطوير فلسفته وتحويرها. إذ لو كان الواقع هو عملية يوحِّدها الفكر المطلق أو العقل المطلق عندما يتجلى، فتلك مسألة واضحة، وهى واضحة بواسطة الذهن البشرى بشرط النظر إلى هذا الذهن على أنه وعاء، إذا جاز هذا التعبير، تفكير مطلق يتأمل ذاته.

ولهذا الشرط أهمية واضحة إذا أريد أن يكون هناك اتصال واستمرار بين فكرة كانط عن الميتافيزيقا الوحيدة الممكنة فى المستقبل وتصور المثاليين للميتافيزيقا. لأن ميتافيزيقا المستقبل عند كانط نقد ترنسندنتالى للتجربة الإنسانية والمعرفة الإنسانية. وفى استطاعتنا فى الواقع القول إنها وعى العقل الإنسانى التأملى بنشاطه المكون والتلقائي. غير أن هذا النشاط فى المثالية الميتافيزيقية منتج بالمعنى الكامل (بعد حذف الشيء فى ذاته)، وهذا النشاط يُعزى إلى الذهن البشرى المتناهى بما هو كذلك، بل إلى الفكر أو العقل المطلق. ومن هنا فإن الفلسفة التى هى تأمل فكرى بواسطة الذهن البشري،

---

(١) انظر المجلد الرابع من «تاريخ الفلسفة» ص ٥٥، ٥٦ والمجلد السادس ص ٢٣٣- ٢٣٤.

(٢) المجلد الرابع، ص٦٠ .

(٣) الضرورة والسببية مقولتان قبليتان عند كانط، وهو لم ينكر، بل يؤكد أن عالم العلم هو عالم واقعى ظاهريا.

(٤) هذا صحيح على الأقل إذا ما أحجمنا عن الضغط على نظرية كانط من المنطقة المحظورة، أعنى تطبيق المقولات إلى حد يستبعد أى حديث له معنى عن عالم يتجاوز ما هو محسوس ، حتى فى سياق الإيمان الأخلاقي.

لا يمكن النظر إليها على أنها وعى انعكاسى للفكر المطلق ما لم يكن الذهن البشرى قادرًا على الارتفاع إلى وجهة النظر المطلقة ليصبح وعاء للفكر أو العقل بوعيه الانعكاسي. ولو تحقق هذا الشرط لكان هناك اتصال معين بين فكرة كانط عن النوع الوحيد عن الميتافيزيقا العلمية والتصور المثالى للميتافيزيقا. وهناك تضخيم واضح كذلك إذا جاز هذا التعبير. فنظرية كانط فى المعرفة تنفخ فى ميتافيزيقا الواقع. لكن هذا التضخم يحتفظ بقدر معين من الاتصال، فعلى حين أنه يتجاوز أى شيء رآه كانط نفسه فهى ليست ارتدادًا بسيطًا إلى الميتافيزيقا السابقة على كانط.

إن تحويل نظرية كانط فى المعرفة إلى ميتافيزيقا للواقع يحمل معه، بالطبع، تغيرات معينة مهمة. فمثلاً إذا أصبح العالم بعد حذف الشيء فى ذاته تجليا للفكر أو العقل، فإن تفرقة كانط بين "القبْلي" و"البعدي" تفقد طابعها المطلق. وبدلاً من كون المقولات صورًا ذاتية، أو نماذج تصورية للفهم البشرى تصبح مقولات للواقع بحيث تكون لها مكانة موضوعية. ومن ناحية أخرى لم يعد الحكم الغائى ذاتيا كما كان عند كانط؛ لأن فكرة الغرضية فى الطبيعة، فى المثالية الميتافيزيقية، لا يمكن ببساطة أن تكون مبدأ منظما للذهن البشري، مبدأ يقوم بوظيفة مفيدة لكن لا يمكن البرهنة على موضوعيته نظريًا. ولو كانت الطبيعة هى التعبير عن الفكر أو العقل أو تجلى له فى سيره نحو غاية، فإن مسار الطبيعة لابد أن يكون غائى الطابع.

ولا يمكن فى الواقع إنكار أن هناك فارقًا كبيرًا بين فكرة كانط المتواضعة عن مجال الميتافيزيقا وقدرتها، وبين فكرة المثاليين عما يمكن للفلسفة الميتافيزيقية أن تنجزه. لقد استاء كانط نفسه من مطلب فشته فى تحويل الفلسفة النقدية إلى مثالية خالصة بواسطة حذف الشيء فى ذاته. ومن السهل فهم موقف الكانطيين الجدد الذين أعلنوا، بعد ذلك بقرن، أنه كان لديهم الشيء الكثير من تأملات المثاليين الميتافيزيقية الوهمية، وأنه قد آن الأوان للعودة إلى روح كانط نفسه. وفى الوقت نفسه فإن تطور مذهب كانط إلى مثالية ميتافيزيقية ليس غير واضح، والملاحظات فى هذا القسم قد تساعد فى تفسير كيف استطاع المثاليون النظر إلى أنفسهم على أنهم خلفاء شرعيون لكانط.

٥

٣ - يتضح مما قلناه سابقًا عن تطور المثالية الميتافيزيقية أن المثاليين بعد كانط لم يكونوا مثاليين ذاتيين بالمعنى الذى يذهب إلى أن الذهن البشرى لا يعرف سوى أفكاره الخاصة من حيث إنها تتميز عن الأشياء الموجودة فى الخارج، ولم يكونوا مثاليين ذاتيين بالمعنى الذى يذهب إلى أن جميع موضوعات المعرفة هى نتاجات للذات البشرية المتناهية. صحيح أن استخدام فشته لكلمة "الأنا" فى كتاباته المبكرة يميل إلى إعطاء انطباع بأن ذلك هو بدقة ما كان يتمسك به. لكن هذا الانطباع خاطئ، ذلك لأن فشته يصر على أن الذات المنتجة ليست هى الأنا المتناهية بما هى كذلك، بل الأنا المطلقة، المبدأ الترنسندنتالى الذى يفوق ما هو فردي. أما بالنسبة لشلنج وهيجل فإن أى رد للأشياء إلى نتاجات الذهن الفردى المتناهي، كان بعيدًا تمامًا عن تفكيرهما.

لكن على الرغم من أنه من السهل فهم أن المثالية بعد كانط لم تكن تتضمن المثالية الذاتية بكلا المعنيين المشار إليهما فى الفقرة السابقة، فإنه ليس من السهل تقديم وصف عام للحركة التى تنطبق على المذاهب المثالية الرائدة؛ لأنها تختلف عندهم فى جوانب مهمة. وفضلاً عن ذلك فإن فكر شلنج قد تطور خلال مراحل متعاقبة. وفى الوقت نفسه هناك بالطبع تشابه عائلى بين المذاهب المختلفة، وهذه الحقيقة تبرر للمرء بعض التعميمات . وبقدر ما يُنظر إلى الواقع REALITY على أنه تعبير ذاتى أو فض ذاتى للفكر المطلق أو العقل، فإن هناك ميلاً واضحًا فى المثالية الألمانية لتمثل العلاقة السببية بعلاقة التضمن المنطقية. فمثلاً يتصور فشته وشلنج العالم التجريبى (على الأقل فى المراحل المبكرة من فكر شلنج) على أنه يرتبط بالمبدأ المنتج مثلما يرتبط المقدم بالتالي. وهذا يعنى بالطبع أن العالم ينتج بالضرورة من المبدأ المنتج وهى أولوية منطقية وليست زمنية. ومن الواضح أنه لا يمكن أن يكون هناك أى حديث عن ضغط خارجي. لكن المطلق يتجلى من تلقاء نفسه فى العالم. ولا مجال فى الواقع لفكرة الخلق فى الزمان، أو فى لحظة زمنية معينة[1].

(1) يوافق هيجل على فكرة الخلق الحر على مستوى لغة الوعى الديني. إلا أن هذه اللغة عنده لغة شاعرية أو مجازية.

وفكرة الواقع REALITY من حيث إنها الانكشاف الذاتى للعقل المطلق تساعد فى تفسير الإصرار المثالى على المذهب أو النسق. ذلك لأنه لو كانت الفلسفة إعادة بناء نظرى لبنية المسار الدينامى للعقل فلابد أن تكون نسقية، بمعنى أنه ينبغى عليها أن تبدأ من المبدأ الأول وتعرض البنية العقلية الجوهرية للواقع بوصفها تنبع منه. صحيح أن فكرة الاستنباط النظرى الخالص لا تشغل، عمليا، مثل هذه المكانة المهمة فى المثالية الميتافيزيقية بوصفها تحتل مكان الصدارة فى المسار الجدلى عند فشته، وقبل كل شيء عند هيجل. لأن الفلسفة المثالية هى إعادة بناء تصورى للنشاط الدينامي، أى الحياة اللامتناهية التى تكشف عن نفسها، أكثر منها تحليلاً دقيقًا لمعنى ومضامين فرض أو أكثر من الفروض الأساسية. غير أن وجهة النظر العامة عن العالم متضمنة، جنينيًا، فى الفكرة المبدئية عن العالم كمسار للعقل المطلق الذى يتجلى أو ينكشف ذاتيا. ومهمة الفلسفة أن تقدم وصفا نسقيا لهذه الفكرة وتبعث الحياة فى المسار على مستوى الوعى النظري. ومن هنا رغم أنه من الممكن أن نبدأ من التجليات التجريبية للعقل المطلق، ونعود القهقري، فإن من الطبيعى أن المثالية الميتافيزيقية تتبع صورة استنباطية من العرض بمعنى أنها تتعقب نسقيا حركة غائية.

والآن لو أننا افترضنا أن الواقع REALITY هو عملية أو مسار عقلي، وأن البنية الدينامية الأساسية هى ما يمكن للفيلسوف النفاذ إليها، فمن الطبيعى أن يلازم هذا الافتراض ثقة فى قوة الميتافيزيقا ومجالها تقابل بحدة تقدير كانط المتواضع لما يمكن للميتافيزيقا أن تنجزه. وسيكون هذا التقابل واضحا لو قارن المرء بين الفلسفة النقدية ومذهب المثالية المطلقة عند هيجل، وربما كان من الصواب القول إن ثقة هيجل فى قدرة البحث الفلسفى لا توازى ثقة أى فيلسوف آخر سابق. وفى الوقت نفسه فقد سبق أن رأينا أن هناك اتصالاً معينًا بين فلسفة كانط والمثالية الميتافيزيقية، بل نستطيع القول، رغم العبارة ذات الطابع المفارق، إن المثالية كلما ظلت وثيقة الصلة بفكرة كانط عن الصورة الوحيدة الممكنة للميتافيزيقا العلمية، عظمت ثقتها فى قدرة الفلسفة ومجالها. فإذا زعمنا أن الفلسفة هى الوعى النظرى للفكر فى نشاطه التلقائي، وإذا أحللنا الميتافيزيقا المثالية محل نظرية كانط فى المعرفة البشرية والتجريبية، تكون لدينا عندئذ فكرة المسار العقلى

الذى هو الواقع، وقد أصبح واعيا لذاته من خلال فكر الإنسان التأملي الفلسفي. وفى هذه الحالة يكون تاريخ الفلسفة هو تاريخ العقل المطلق الذى يفكر فى ذاته. وبعبارة أخرى، الكون يعرف نفسه من خلال عقل الإنسان، ويمكن تأويل الفلسفة على أنها المعرفة الذاتية للمطلق.

صحيح أن هذا التصور للفلسفة تتميز به فلسفة هيجل أكثر من تميز أى فيلسوف مثالى آخر. لقد انتهى فشته إلى الإصرار على المطلق الإلهى الذى يجاوز هو نفسه إمكان وصول العقل البشرى إليه، أما شلنج فقد أكد فى فلسفته النهائية من فلسفة الدين فكرة الإله الشخص الذى يكشف عن نفسه للإنسان . ومع هيجل أصبحت فكرة السيادة التصورية للفيلسوف على كل واقع، وتفسير هذه السيادة على أنها انعكاس ذاتى للمطلق. لكن ذلك يعنى القول بأنه فى الهيجلية- التى هى أعظم تحقق للمثالية الميتافيزيقية- يجد الإيمان بقدرة الفلسفة النظرية ومجالها الذى ألهم الحركة المثالية- أعظم وأنقى تعبير لها.

٤- لقد سبقت الإشارة إلى نظرية فشته النهائية عن المطلق، وفلسفة الدين عند شلنج. ومن المناسب القول هنا شيئًا عن العلاقات بين المثالية الألمانية واللاهوت، لأنه من المهم فهم أن الحركة المثالية لم تكن نتيجة بسيطة لتحول الفلسفة النقدية إلى الميتافيزيقا؛ ذلك لأن الفلاسفة المثاليين الثلاثة الرواد بدأوا طلابا للاهوت: فشته فى يينا، وشلنج وهيجل فى توبنجن. صحيح أنهم تحولوا بسرعة إلى الفلسفة، لكن الموضوعات اللاهوتية لعبت دورًا بارزًا فى تطور المثالية الألمانية. وعبارة فشته التى يقول فيها إن هؤلاء الفلاسفة أخفوا شخصياتهم اللاهوتية مضللة فى بعض الجوانب، لكنها ليست بغير أساس تمامًا. ويمكن توضيح أهمية الدور الذى تلعبه الموضوعات اللاهوتية فى المثالية الألمانية بالمقابلة الآتية: على الرغم من أن كانط لم يكن عالمًا محترفًا، فإنه اهتم باستمرار بالعالم. فلقد دارت كتاباته الأولى حول موضوعات علمية[1] ولقد كانت إحدى مشكلاته الأولى تدور حول الشروط التى تجعل المعرفة العلمية ممكنة. غير أن هيجل وصل إلى

---

(١) انظر «تاريخ الفلسفة» المجلد السادس ص ١٨١- ١٨٢- و ١٨٥- ١٨٧ .

الفلسفة عن طريق اللاهوت. وكانت كتاباته المبكرة لاهوتية الطابع، ثم أعلن فى النهاية أن الموضوع الأساسى للفلسفة هو الله ولا شيء سوى الله. وسواء أكان مصطلح الله كما يستخدم هنا يُفهم بالمعنى الدينى التأليهى أم لا، فذلك موضوع لا داعى للتعرض له الآن. فالفكرة التى نود إبرازها هى أن نقطة بداية هيجل هى موضوع العلاقة بين المتناهى واللامتناهي، بين الله ومخلوقاته. ولم يقنع ذهنه بالتفرقة الحادة بين الوجود اللامتناهى من ناحية والموجودات المتناهية من ناحية أخرى، وحاول الجمع بينهما. ولقد مال فى المرحلة اللاهوتية من تطوره إلى الاعتقاد بأن رفع المتناهى إلى اللامتناهى لا يمكن أن يحدث إلا فى حياة الحب، ثم انتهى إلى نتيجة تقول إن الفلسفة لابد، فى نهاية المطاف، أن تستسلم للدين.

لقد حاول كفيلسوف أن يبين العلاقة بين المتناهى واللامتناهى من الناحية التصورية فى الفكر، ومال إلى تصور التأمل الفلسفى على أنه صورة للفهم أعلى من طريقة التفكير التى يتسم بها الوعى الديني، غير أن الموضوع الخاص بالعلاقة بين المتناهى واللامتناهى يسير خلال نسق أو مذهب فلسفى مقتبس، إن صح التعبير، من تأملاته اللاهوتية المبكرة.

غير أن المسألة ليست ببساطة مسألة هيجل فحسب، إذ لم يكن موضوع العلاقة بين المتناهى واللامتناهى واضحا فى الواقع فى فلسفة فشته المبكرة. ذلك لأنه اهتم أساسا بإتمام فلسفة كانط، كما سبق أن رأينا، أعنى استنباط الوعى عند كانط. لكن فى فكره المتأخر أصبحت فكرة الحياة الإلهية اللامتناهية الواحدة فى موقع الصدارة، وتطورت الجوانب الدينية فى فلسفته. أما بالنسبة لشلنج فهو لم يتردد فى القول بأن العلاقة بين اللامتناهى الإلهى والمتناهى هى المشكلة الرئيسة فى الفلسفة. وكان فكره المتأخر دينى الطابع على نحو عميق. كما لعب اغتراب الإنسان عن الله وعودته إليه دورًا رئيسًا فى فلسفته.

لقد حاول الفلاسفة المثاليون فهم العلاقة بين المتناهى واللامتناهي، ومالوا إلى النظر إليها فى ضوء مماثلة اللزوم المنطقي. وفضلا عن ذلك، لو أننا استثنينا فلسفة شلنج الدينية المتأخرة، لقلنا إن فكرة الإله المشخص الذى هو فى آن واحد غاية مطلقة

ووجود مفارق بدت للمثاليين فكرة غير منطقية وتشبيهية. ومن ثم نجد ميلاً لتحويل فكرة الله وتحويلها إلى فكرة المطلق؛ بمعنى الشمول الذى يحيط بكل شئ. وفى الوقت ذاته لم يكن لدى المثاليين أية نية لإنكار واقع المتناهى وحقيقته. ومن ثم كانت المشكلة التى واجهتهم، هى إدخال أو تضمين المتناهى داخل الحياة اللامتناهية دون حرمان المتناهى من واقعيته. وصعوبة حل هذه المشكلة هى المسئولة عن قدر كبير من غموض المثالية الميتافيزيقية لاسيما عندما تكون المسألة تحديد علاقتها بالتأليه THEISM من ناحية وبوحدة الوجود PANTHEISM (أو شمول الألوهية) من ناحية أخرى. لكن من الواضح على أية حال أن الموضوع اللاهوتى الرئيسي- وأعنى به العلاقة بين الله والعالم- يبدو بوضوح ناصعا فى تأملات الفلاسفة المثاليين الألمان.

لقد سبق أن ذكرنا وصف فشته للمثاليين الألمان بأنهم لاهوتيون متنكرون، وأنه وصف مضلل من نواحٍ معينة؛ ذلك لأن الوصف يوحى بأنهم اهتموا بإعادة تقديم المسيحية الأرثوذكسية من الباب الخلفى ، فى حين أننا نجد فى الواقع ميلاً لديهم لإحلال الميتافيزيقا محل الإيمان ولعقلنة أسرار المسيحية، بمناقشتها فى ميدان العقل النظري. وإذا ما شئنا استخدام مصطلح حديث لقلنا إن هناك ميلاً لجعل العقائد المسيحية نصف لاهوتية، وتحويلها إلى مسار فى الفلسفة النظرية. ومن هنا فربما ارتسمت على وجوهنا الابتسامة من الصورة التى رسمها ج.هـ. سترلنج J.H. STIRLING بأنه البطل الفلسفى العظيم للمسيحية. وربما ملنا أكثر إلى وجهة نظر ماكتجارت وكذلك وجهة نظر كيركجور، التى تقول إن الفلسفة الهيجلية هدمت الديانة المسيحية من داخلها بالاعتراف بوضع المضمون العقلى للعقائد المسيحية فى صورتها التقليدية. وربما شعرنا أن الرابطة التى سعى فشته إلى إقامتها بين فلسفته النهائية عن المطلق والإصحاح الأول من إنجيل القديس يوحنا كانت ضعيفة إلى حد ما.

وفى الوقت ذاته ليس ثمة مبرر قوى لافتراض، مثلاً، أن هيجل كان قد لزم الصمت عندما أشار إلى القديس أنسلم ST. ANSELM ومسار الإيمان الذى يسعى إلى فهمه. وتكشف مقالاته المبكرة عن عداء ملحوظ للمسيحية الوضعية. لكنه بدأ يغير موقفه ويأخذ الإيمان المسيحى تحت جناحه. وسيكون من الخلف الزعم بأن هيجل كان مسيحيًا

أرثونكسيًا، لكنه كان بغير شك صادقًا عندما تصور العلاقة بين المسيحية والهيجلية كما لو كانت علاقة بين الديانة المطلقة والفلسفة المطلقة، فهما طريقان مختلفا الإدراك، والتعبير عن حقيقة واحدة. ولابد أن يُحكم على هيجل من وجهة نظر لاهوتية أرثونكسية بأنه أحلَّ العقل محل الإيمان، والفلسفة محل الوحي، وأنه حاول الدفاع عن المسيحية بعقلنتها وتحويلها إلى هيجلية شعبية إن شئنا استخدام عبارة ماكتجارت. غير أن ذلك لا يغيّر شيئًا من الحقيقة التى تقول إن هيجل اعتقد أنه برهن على حقيقة الديانة المسيحية. ومن ثم فإن عبارة نيتشه ليست علامة مميزة تمامًا، لاسيما إذا وضع المرء فى ذهنه تطور الجوانب الدينية فى فكر فشته والجوانب المتأخرة من فلسفة شلنج. وعلى أية حال، فالمثاليون الألمان أضفوا بالتأكيد مغزى وقيمة على الوعى الدينى كما أفسحوا له مكانًا فى مذاهبهم. وهم ربما تحولوا من اللاهوت إلى الفلسفة، لكنهم كانوا أبعد ما يكون عن الرجال اللا دينيين أو الفلاسفة العقليين بالمعنى الحديث لهذا اللفظ.

٥- لكن هناك جانبًا آخر للمثالية الميتافيزيقية لابد أن نشير إليه؛ وهو علاقتها بالحركة الرومانسية الألمانية. ولاشك أن وصف المثالية الألمانية بأنها فلسفة الرومانسية يفتح المجال للاعتراض الجاد. فمن ناحية، يفترض فكرة التأثر من زاوية واحدة ببساطة أعنى أنه يفترض أن المذاهب المثالية العظيمة كانت ببساطة التعبير الإيديولوجى عن الروح الرومانسية، على حين أن فلسفتى فشته وشلنج كانتا لهما تأثير ملحوظ على بعض الرومانسيين. ومن ناحية ثانية، يرتبط الفلاسفة المثاليون الرواد، بعلاقات مختلفة ومنّوعة، مع الرومانسيين. ففى استطاعتنا القول إن شلنج قدَّم تعبيرًا بارزًا عن روح الحركة الرومانسية. غير أن فشته انغمس فى نقد حاد مع الرومانسيين حتى لو كان هؤلاء قد استمدوا إلهامهم من بعض أفكاره. أما هيجل فقد أبدى تعاطفًا ضئيلاً مع بعض جوانب الرومانسية. ومن ناحية ثالثة، يقال أحيانا إنه ربما كان من الأفضل تطبيق مصطلح "فلسفة الرومانسية" على الأفكار الرومانسية التى طورها رومانسيون من أمثال فردرش شليجل SCHLEGEL (1772 -1829) ونوفاليس NOVALIS (1772 -1801) — أفضل من تطبيقها على المذاهب المثالية الكبرى. وفى الوقت ذاته لاشك أن هناك صلة قرابة روحية بين الحركة المثالية والحركة الرومانسية. فالروح الرومانسية بما هى كذلك كانت موقفًا تجاه الحياة

والكون أكثر من كونها فلسفة نسقية. وربما استعار المرء من "رودلف كارناب" عندما وصفها بأنها "شعور بالحياة"[1]. ومن المفهوم تماما أن هيجل رأى اختلافًا كبيرًا بين الفكر الفلسفى النسقى وأقوال الرومانسيين. بيد أننا عندما ننظر إلى الوراء، إلى المسرح الألمانى فى المقام الأول فى القسم الأول من القرن التاسع عشر، فمن الطبيعى أن تصدمنا وشائج القربى والاختلاف معًا.. وفضلاً عن ذلك، فإن المثالية الميتافيزيقية والرومانسية هما بصورة أكبر أو أقل ظاهرتان ثقافيتان ألمانيتان معاصرتان. وربما لا يتوقع المرء أن يجد سوى صلة القرابة الروحية فحسب.

ويصعب بوضوح تعريف الروح الرومانسية، ولا ينبغى أن يتوقع المرء القدرة على تعريفها. لكن فى استطاعة المرء ذكر بعض السمات المميزة، فمثلاً فى مقابل تركيز عصر التنوير على الفهم العلمى التحليلى النقدي، أعلى الرومانسيون من شأن قوة الخيال الخلاق ودور الشعور والحدس[2]. وقد حلت العبقرية الفنية محل "الفيلسوف". ولكن التشديد على الخيال الخلاق، والعبقرية الفنية يشكل جانبًا من التشديد العام على التطور الحر الكامل للشخصية البشرية، وعلى القوى الخلاقة فى الإنسان، وعلى استمتاعه بثراء التجربة الإنسانية الممكنة. وبعبارة أخرى هناك تشديد على أصالة كل شخص بشرى أكثر من التركيز على الخصائص العامة لكل البشر. وهذا الإصرار على الشخصية الخلاقة ارتبط فى بعض الأحيان بالميل نحو الذاتية الأخلاقية. أعنى أن هناك ميلاً إلى الانتقاص من قدر القواعد أو القوانين الأخلاقية الكلية الثابتة لصالح التطور الحر للذات طبقا لقيم مغروسة بجذورها فى الشخصية الفردية. وأنا لا أريد بذلك القول إن الرومانسيين لم يكترثوا بالأخلاق أو القيم الأخلاقية. لكن كان هناك ميل- عند فردريش شليجل مثلا- للتشديد على أهمية السعى الحر الذى يقوم به الفرد نحو المثل

---

(1) يرى كارنب أن المذاهب الميتافيزيقية هى شعور أو موقف تجاه الحياة. غير أن هذه الكلمات ربما كانت فى الواقع تنطبق على الروح الرومانسية أكثر من انطباقها على مذهب هيجل الجبلى مثلا.

(2) هناك تطيقان مناسبان هنا: أولا: أنا لا أعنى بذلك القول بأن الحركة الرومانسية أعقبت عصر التنوير مباشرة. لكنى أمرُ سريعا على المراحل المتوسطة. ثانيا: التعميم فى النص لا ينبغى أن يؤول على أن رجال عصر التنوير لم يقفوا على الإطلاق على أهمية الشعور بالحياة الإنسانية. انظر مثلاً «المجلد السادس» ص ٢٤ إلى ٣٧

الأعلى الأخلاقى (أو التحقق الكامل لفكرته الخاصة) أكثر من طاعة القوانين الكلية التى يمليها العقل العملى اللاشخصي.

لقد استمد بعض الرومانسيين الإلهام والدافع من فكر فشته المبكر عند تطوير أفكارهم عن الشخصية الخلاقة. ويصدق ذلك على نوفاليس وشليجل فى آن معًا. لكن لا ينتج من ذلك، بالطبع، أن استخدامهم لأفكار فشته كان يتطابق باستمرار مع نوايا الفيلسوف. ومثال واحد يمكن أن يوضح ذلك. ففى محاولة فشته، كما سبق أن رأينا، تحويل الفلسفة الكانطية إلى مثالية خالصة اعتبر الأنا الترنسندنتالية المبدأ الخلاق المطلق. ونظر إليه على أنه نشاط لا محدود. وفى استنباطه النسقي، أو إعادة بناء الوعى قام باستخدام مزدوج لفكرة الخيال المنتج. وتمسك نوفاليس بهذه الأفكار واعتبر أن فشته فتح الأنظار على عجائب الذات الخلاقة، لكنه أحدث تغييرًا مهمًا. فقد اهتم فشته بتفسير الموقف الذى تجد الذات المتناهية نفسها فيه فى عالم الموضوعات المعطى لها، والذى يؤثر فيها بطرق شتى، كما هو الحال فى الإحساس، على أساس المبادئ المثالية. ومن ثم تصوّر نشاط ما يُسمى بالخيال المنتج عندما يضع الموضوع على نحو ما بأنه يؤثر فى الذات المتناهية نفسها، تصوره بأنه يأخذ مكانا تحت مستوى الوعي. وفى استطاعة الفيلسوف عن طريق الفكر الترنسندنتالى إدراك هذا النشاط، لكن لا هو ولا أى شخص آخر يدركه على أنه موجود فى مكان. لأن وضع الموضوع هو- منطقيا- سابق على كل إدراك وكل وعي. وهذا النشاط للخيال المنتج لا يمكن - يقينًا- تعديله عن طريق إرادة الذات المتناهية. غير أن نوفاليس يصوّر نشاط الخيال المنتج على أنه يمكن تعديله عن طريق الإرادة . وتماما كما يستطيع الفنان أن يخلق أعماله الفنية، فكذلك الإنسان ليس له قدرة خلاقة فى مجال الأخلاق فحسب، بل أيضا من حيث المبدأ على الأقل، فى المجال الطبيعي. وهكذا تحولت مثالية فشته الترنسندنتالية إلى "مثالية سحرية" عند نوفاليس. وبعبارة أخرى تمسك نوفاليس ببعض نظريات فشته الفلسفية واستغلها فى خدمة التطرف الرومانسى والشعرى والإعلاء من شأن الذات الخلاقة.

وفضلاً عن ذلك، فإن تشديد الرومانسيين على أهمية العبقرية الخلاقة يربطهم بشلنج أكثر مما يربطهم بفشته. ولقد كان شلنج (لا فشته)، كما سنرى فى موضع مناسب، هو

الذى شدد على المغزى الميتافيزيقى للفن ودور العبقرية الفنية. وعندما أكد فردريش شليجل أنه لا يوجد عالم أعظم من عالم الفن، وأن الفنان إنما يعرض "الفكرة" فى صورة متناهية، وعندما أكد نوفاليس أن الشاعر هو "ساحر" حقيقي، هو تجسيد للقوة الخلاقة للذات البشرية، فإنهما كانا يتحدثان بطرق تتفق فى نغمتها، مع فكر شلنج أكثر مما تتفق مع نظرة فشته الأخلاقية القوية.

غير أن التشديد على أهمية الذات الخلاقة لم يكن سوى وجه واحد للرومانسية، أما الوجه الآخر المهم فهو تصور الرومانسية للطبيعة. وبدلاً من تصور الطبيعة على أنها نسق آلي، حتى إنهم اضطروا إلى وضع تقابل حاد بين الإنسان والطبيعة (كما هو الحال فى الديكارتية)، مالوا إلى النظر إلى الطبيعة على أنها كل عضوى حى تتشابه على نحو ما مع الروح وتكتسى بالجمال والغموض. كما أبدى بعضهم تعاطفًا ملحوظًا مع إسبينوزا، أعني، مع إسبينوزا بعد أن جعلوه "رومانسيا".

إن هذه النظرة إلى الطبيعة من حيث إنها شمول عضوى يشبه الروح تربط الرومانسيين مرة أخرى بشلنج، ففكرة الفيلسوف عن الطبيعة أنها أدنى من الإنسان، أنها روح فى حالة نُعاس، والروح البشرى هى أداة وعى للطبيعة لذاتها كانت فكرة رومانسية تمامًا. ومما له دلالة أن الشاعر هلدرلين (١٧٧٠-١٨٤٣) كان صديقا لشلنج عندما كانا طالبين فى معهد توبنجن. ويبدو أن نظرة الشاعر إلى الطبيعة بوصفها كلاً حيًا شاملاً، كان لها تأثيرها على الفيلسوف. كما أن فلسفة الطبيعة عند شلنج كان لها تأثير قوى على بعض الرومانسيين. وإذا كان الرومانسيون قد تعاطفوا مع إسبينوزا فقد شاركهم فى هذا التعاطف اللاهوتى الفيلسوف شيلرماخر (١٧٦٨-١٨٣٤). لكن لم يشاركهم يقينًا فشته فى ذلك، الذى كان يُكنُّ كراهية عميقة لكل ما من شأنه تأليه الطبيعة التى كان ينظر إليها على أنها، ببساطة، أداة أو مجال النشاط الأخلاقى الحر. ومن هذه الزاوية كان معاديًا للرومانسية فى نظرته.

غير أن تعلق الرومانسيين بفكرة الطبيعة من حيث إنها شمول عضوى حى لا يعنى أنهم أكدوا أن الطبيعة ضارة أو مؤذية للإنسان. فلقد سبق أن رأينا أيضا أنهم أكدوا

الشخصية الخلاقة الحرة. إن الروح البشرى تصل إلى قمتها فى الطبيعة، ومن ثم فإن الفكرة الرومانسية عن الطبيعة يمكن أن تتفق مع التقدير الملحوظ مع فكرة اتصال التطور التاريخى الثقافى ومع دلالة الحقب الثقافية الماضية التى تكشف عن إمكانات الروح البشري. فقد كان لدى هلدرلين مثلا حماس رومانسى لعبقرية اليونان القدماء[1]. وهو حماس شاركه فيه هيجل أيام الدراسة حين كانا طالبى صف بمعهد توبنجن. لكن فى استطاعتنا لفت النظر بصفة خاصة إلى الاهتمام الذى استيقظ من جديد بالعصور الوسطى. فقد كان مفكر عصر التنوير يميل إلى رؤية العصور الوسطى على أنها فترة مظلمة سبقت فجر عصر النهضة والانبثاق التالى للفلاسفة. غير أن نوفاليس يصوّر العصور الوسطى– رغم ما فيها من قصور– على أنها المثل الأعلى للوحدة العضوية بين الإيمان والثقافة، وهو مثل أعلى ينبغى استرداده. وفضلاً عن ذلك، فقد أبدى الرومانسيون تعلقًا قويًا بفكرة "روح الشعب" واهتمامًا بالتجلى الثقافى لهذه الروح مثل اللغة. وفيما يتعلق بذلك واصلوا فكر هردر وآخرين سابقين عليه.

ولم يكن من غير الطبيعى مشاركة الفلاسفة المثاليين هذا التقدير للتطور التاريخى والاتصال التاريخي، ذلك لأن التاريخ كان عندهم نتاج الفكرة الروحية فى الزمان، فهو غاية TELOS. وكان لدى كل فيلسوف من المثاليين العظام فلسفة للتاريخ، أشهرها فلسفة التاريخ عند هيجل. ولما كان فشته قد نظر إلى الطبيعة أساسا على أنها أداة للنشاط الأخلاقي، فقد كان من الطبيعى أن يشدد بصورة كبيرة على مجال الروح البشري، وعلى التاريخ بوصفه حركة نحو تحقيق المثل الأعلى الأخلاقى فى نظام العالم. وتبدو فلسفة الدين عند شلنج بوصفها قصة عودة البشرية إلى الله بعد سقوطها، أو هى قصة الإنسان المغترب عن المركز الحقيقى لوجوده. أما عند هيجل فقد لعبت فكرة الجدل– جدل روح الشعب– دورًا مرموقًا، رغم أن هذه الفكرة صاحبها إصرار على الدور الذى لعبه الأفراد التاريخيون فى تاريخ العالم. وتُصورت حركة التاريخ ككل على أنها تسير نحو تحقيق الحرية الروحية. وفى استطاعتنا القول، بصفة عامة، إن المثاليين العظام نظروا إلى

(1) من الخطأ الظن بأن تعلق هلدرلين باليونان قد جعل منه بالضرورة شاعرًا كلاسيكيًا يقف فى معارضة الرومانسية.

عصرهم على أنه العصر الذى وصلت فيه الروح البشرى إلى وعى بمغزى نشاطها فى التاريخ، وإلى وعى بمعنى واتجاه مسار التاريخ ككل.

وفضلا عن ذلك، ربما تتسم الرومانسية بشعورها نحو اللامتناهى واشتياقها إليه، وقد اجتمعت أفكار الطبيعة وأفكار التاريخ البشرى معًا كتجليات لحياة لا متناهية واحدة، اجتمعت كجوانب لقصيدة إلهية واحدة. وهكذا خدمت فكرة الحياة اللامتناهية كعامل توحيدى فى النظرة الرومانسية إلى العالم. وقد يبدو لأول وهلة أن تعلق الرومانسيين بفكرة **روح الشعب**، يتناقض مع تأكيدهم للتطور الحر للشخصية الفردية. لكن ليس هناك فى الحقيقة تناقض جذري، ذلك لأن الشمول اللامتناهى يُتصور، بصفة عامة، على أنه الحياة اللامتناهية التى تتجلى بذاتها فى الأشياء المتناهية ومن خلالها، لكن ليس كانعدام لها، أو جعلها مجرد أدوات آلية فحسب. كما أنهم تصوروا أرواح الشعوب على أنها تجلٍ لنفس الحياة اللامتناهية وبوصفها شمولات نسبية يتطلبها التطور الكامل للتعبير الحر عن الشخصيات الفردية التى هى الحامل- إن صَّح التعبير- لهذه الأرواح. ويمكن قول الشيء نفسه عن الدولة بوصفها التجسيد السياسى لروح الشعب.

لقد مال الرومانسى النموذجي إلى تصور الشمول اللامتناهى تصورًا جماليًا، بوصفه كلاً عضويًا يشعر معه الإنسان بالوحدة، ووسيلة إدراك هذه الوحدة هى الحدس والشعور أكثر منها الفكر التصوري، ذلك لأن الفكر التصورى ينحو نحو التحديد ووضع الحدود الثابتة والفواصل الجامدة، بينما تنحو الرومانسية نحو فك الحدود وإذابة الفواصل فى المجرى اللامتناهى للحياة. وبعبارة أخرى إن الشعور الرومانسى باللامتناهى ليس نادرًا شعورًا باللامحدود. وهذه السمة يمكن رؤيتها كذلك فى الميل إلى إعتام الحدود بين المتناهى واللامتناهي، كما نراها أيضا فى الميل إلى مزج أو خلط الفلسفة بالشعر أو مزج الفنون فى مجال الفنون نفسها.

وبطبيعة الحال، فإن المسألة هي، من ناحية ، رؤية القرابة وتأليف أنواع مختلفة من التجربة البشرية. وهكذا نظر فردريش شليجل إلى الفلسفة على أنها شديدة القربى من الدين على أساس أنهما معًا يهتمان باللامتناهى ، وأنه يمكن القول إن أى علاقة للإنسان

باللامتناهى تنتمى إلى الدين.والواقع أن الفن أيضا هو دينى الطابع. لأن الفن الخلاق يرى اللامتناهى فى المتناهى فى صورة الجمال. وفى الوقت ذاته فإن نفور الرومانسيين من الحدود القاطعة والأشكال الحاسمة كان أحد الأسباب التى جعلت جوته GOETHE (1749 -1832) يقول عبارته الشهيرة إن الأدب الكلاسيكى هو الصحة والأدب الرومانسى هو المرض. وسبب ذلك أن الرومانسيين أنفسهم قد شعروا بالحاجة إلى إضفاء شكل محدد على رؤاهم الحدسية الغائمة للحياة والواقع والجمع بين الحنين للامتناهى والتعبير الحر عن الشخصية الفردية مع الاعتراف بحدود معينة. ولقد وجد ممثلون معينون للحركة من أمثال ف. شليجل فى الكاثوليكية إشباعا كاملاً لهذه الحاجة.

إن الشعور باللامتناهى يُشّكل، بوضوح، أساسًا مشتركًا للرومانسية والمثالية، إذ إن فكرة المطلق اللامتناهي، متصورًا على أنه الحياة اللامتناهية، احتلت مركز الصدارة فى فلسفة فشته النهائية. كما أن المطلق هو الموضوع المركزى فى فلسفة شلنج، وشليرماخر، وهيجل. وفى استطاعتنا القول، فضلاً عن ذلك، إن المثاليين الألمان اتجهوا إلى تصور اللامتناهى لا على أنه شيء يعارض المتناهي، ولكن بوصفه الحياة اللامتناهية أو النشاط اللامتناهى الذى يعّبر عن نفسه فى المتناهى ومن خلاله. ولقد كانت هناك– مع هيجل– محاولة متعمدة للتوسط بين المتناهى واللامتناهى وجمعهما معًا دون أن يتحد اللامتناهى بالمتناهى أو يرفض المتناهى على أنه وهم أو غير حقيقي. إن الشمول الكلى يعيش من خلال تجلياته الجزئية سواء أكان شمولاً لا متناهيا مثل المطلق، أم شمولاً نسبيا مثل الدولة.

وهكذا نجد أنه لا مجال للشك فى وشائج القربى الروحية بين الحركتين الرومانسية والمثالية. ويمكن توضيح ذلك بكثير من الأمثلة. فمثلا عندما صور هيجل الفن، والدين، والفلسفة على أنها تتعلق بالمطلق– وإنْ كان ذلك بطرق مختلفة– فإننا نستطيع رؤية وشائج قربى بين وجهة نظره وأفكار ف. شليجل التى أشرنا إليها فى الفقرة السابقة. وفى الوقت ذاته، من الضرورى التشديد على تعارض مهم بين الفلاسفة المثاليين العظام والرومانسيين ، تعارض يمكن أن نوضحه على هذا النحو.

لقد شبه ف. شليجل الأخير الفلسفة بالشعر وكان يحلم أن يصبحا شيئًا واحدًا. ولقد أصبح التفلسف عنده، بالدرجة الأولى، مسألة استبصارات حدسية وليس ضربًا من الاستدلال الاستنباطي أو نوعًا من البرهان، لأن كل برهان هو برهان على شيء ما، أما الإدراك الحدسي للحقيقة التي يبرهن عليها فهو يسبق كل برهان الذي هو مسألة ثانوية[1]. وعلى حد تعبير شليجل، إن ليبنتز قد أكد، وفولف قد برهن.، ومن الواضح أن هذه الملاحظة ليس فيها إطراء لفولف. وفضلا عن ذلك، فإن الفلسفة تهتم بالكون والشمول. وليس في استطاعتنا البرهنة على الشمول فهو لا يُدرك إلا عن طريق الحدس وحده. كما أننا لا نستطيع وصفه بنفس الطريقة التي نصف بها الشيء الجزئي وعلاقاته بالأشياء الجزئية الأخرى. والشمول يكشف عن نفسه أو يظهر، بمعنى ما، في الشعر، لكن أن نقول بالضبط ما عساه أن يكون فإن ذلك يجاوز قدرتنا. ومن ثم فإن الفيلسوف يهتم بأن يحاول قول ما لا يمكن أن يقال، ولهذا السبب فإن الفلسفة والفيلسوف نفسه هما عند الفيلسوف الحق موضوع للتهكم والسخرية.

لكن عندما ننتقل من فريدش شليجل الشاعر الرومانسي إلى هيجل المثالي المطلق، سنجد إصرارًا وتصميمًا على الفكر التصوري النسقي ورفضًا تامًا للالتجاء إلى النوايا والمشاعر الصوفية. فهيجل قد اهتم بالفعل بالشمول أو المطلق، لكنه اهتم بالتفكير فيه، وبالتعبير عن حياة اللامتناهي وعلاقته بالمتناهي في الفكر التصوري. صحيح أنه فسَّر الفن بما في ذلك الشعر على أن موضوعه هو نفسه موضوع الفلسفة أعني الروح المطلق. لكنه أصر كذلك على اختلاف صورة ضرورية لبقائه. إن الشعر والفلسفة متمايزان ولا ينبغي الخلط بينهما.

وقد يعترض معترض على أن التناقض بين فكرة الرومانسيين عن الفلسفة وفكرة المثاليين العظام ليس قريبًا بصورة كبيرة كما توحي المقارنة بين آراء ف. شليجل وهيجل . لقد سلَّم فشته بحدس عقلي أساسي للأنا الخالص أو المطلق وهي فكرة استغلها بعض

---

(1) يمكن مقارنة وجهة نظر شليجل بوجهة نظر قدّمها بعض الكتاب المحدثين عن الميتافيزيقا والتي تقول إن المهم حقا في المذهب الميتافيزيقي هو «الرؤية» وإن الحجج هي طرق مقنعة لمدح أو قدح الرؤية.

الرومانسيين، كما أصَّر شلنج، على الأقل فى إحدى مراحل تفلسفه، على أنه لا يمكن إدراك المطلق فى ذاته إلا عن طريق الحدس الصوفي.كما أنه أكد أيضا الحدس الجمالى الذى تُدرك طبيعة المطلق من خلاله، ليس فى ذاتها بل فى صورة رمزية. ومعنى ذلك أن السمات الرومانسية يمكن تمييزها والتعرف عليها حتى فى داخل المنطق الجدلى الهيجلى الذى هو منطق الحركة والمخصص لعرض الحياة الداخلية للروح، والتغلب على التناقض التصورى الذى يميل المنطق التقليدى لجعله محددًا وثابتًا ودائمًا. والواقع أن الطريقة التى صوَّر بها هيجل الروح البشرية على أنها تمر بمواقف متعاقبة واتجاهات مختلفة، وأنها تتحرك، بغير انقطاع، من وضع إلى وضع آخر يمكن اعتبارها، بحق، نظرة رومانسية. صحيح أن الجهاز المنطقى عند هيجل هو نفسه غريب عن الروح الرومانسية، غير أن هذا الجهاز يحيل إلى موقع الصدارة فى مذهبه. وفى استطاعتنا أن نرى تحت السطح وشائج قربى عميقة مع الحركة الرومانسية.

غير أن ذلك لا يعنى إنكار وجود وشائج قربى روحية بين المثالية الميتافيزيقية والرومانسية. ولقد سبق القول بالفعل إن هناك مثل هذه الوشائج وإنما نحن هنا نشير إلى أن الفلاسفة المثاليين، بصفة عامة، اهتموا بالفكر النسقى المذهبي، بينما مال الرومانسيون إلى تأكيد دور الحدس والشعور، وإلى تمثل الفلسفة فى الشعر. والواقع، إن شلنج وشليرماخر يقفان على مقربة من الروح الرومانسية أكثر من فشته وهيجل. صحيح أن فشته سلَّم بحدس عقلى أساسى للأنا الخالص أو المطلق، لكنه لم ينظر إلى ذلك على أنه ميزة للاستبصار الصوفي. فهو عنده إدراك حدسى للنشاط الذى يتجلى فى الوعى الانعكاسي. وليس المطلوب قدرة شعرية أو صوفية بل فكرة ترنسندنتالية متاحة، من حيث المبدأ، للناس جميعًا. ولقد أصر فشته فى هجومه على الرومانسيين على أن فلسفته– رغم أنها تتطلب هذا الحدس العقلى الأساسى للأنا كنشاط– فإنها مسألة فكر منطقى يؤدى إلى العلم، بمعنى المعرفة اليقينية. فالفلسفة هى معرفة المعرفة أو هى العلم الأساسي. فهى ليست محاولة لقول ما لا يمكن قوله. وبالنسبة لهيجل فإنه مما لاشك فيه أننا عندما ننظر إلى الخلف نستطيع تمييز السمات الرومانسية حتى داخل الجدل عنده، غير أن ذلك لا يغيِّر من واقعة هى أنه أصر على أن الفلسفة ليست مسألة رؤية حالمة أو أقوال شعرية أو حدس

صوفي، وإنما هى فكر منطقى نسقى يتناول موضوعه تناولاً تصوريًا ويجعله واضحًا.إن مهمة الفيلسوف هى فهم الواقع وأن يجعل الآخرين يفهمونه لا إضفاء المعنى باستخدام بعض الصور الشعرية.

٦ـ كما سبق أن رأينا، فإن التحول المبدئى لفلسفة كانط إلى مثالية خالصة، كان يعنى أن الواقع ينبغى النظر إليه على أنه مسار للعقل أو الفكر النظري. وبعبارة أخرى لابد أن يتحد الوجود مع الفكر فى هوية واحدة. وأن البرنامج الطبيعى للمثالية هو بيان حقيقة هذا التوحيد بواسطة البناء الاستنباطى للبنية الدينامية الجوهرية لحياة الفكر المطلق أو العقل. وفضلاً عن ذلك، فإذا أردنا الاحتفاظ بالتصور الكانطى للفلسفة على أنها وعى الفكر الانعكاسى لنشاطه التلقائي؛ فلابد أن يتمثل الفكر الفلسفى الانعكاسى على أنه الإدراك الذاتي، أو الوعى الذاتى للعقل المطلق فى الذهن البشرى ومن خلاله. وهكذا نجد أن ما يخص البرنامج الطبيعى للمثالية أيضا هو بيان حقيقة هذا التأويل للتأمل الفلسفي.

ومع ذلك، عندما نعود إلى التاريخ الفعلى للحركة المثالية، فإننا نرى الصعوبة التى يواجهها المثاليون فى تحقيق هذا البرنامج تحقيقًا تامًا، أو إذا عبرنا عن المسألة بطريقة أخرى قلنا إن هناك اختلافات مميزة عن النمط الذى اقترحه التحول المبدئى للفلسفة النقدية إلى مثالية ترنسندنتالية. ففشته مثلاً، يبدأ بالتصميم على ألا يذهب إلى ما وراء الوعي؛ بمعنى أنه يفترض وجودًا– على أساس أنه المبدأ الأول الذى يعلو على الوعي. ومن هنا فهو يتخذ من الأنا الخالص مبدأ أول له، بوصفها تجليًا فى الوعي، لا كشيء وإنما كنشاط. غير أن مطالب مثاليته الترنسندنتالية أجبرته على أن يدفع نحو الخلف، إن صَّح التعبير، الحقيقة الواقعية خلف الوعي. ونحن نجده فى الشكل الأخير لفلسفته يُسلِّم بالوجود اللامتناهى المطلق الذى يتجاوز الفكر.

ومع شلنج انعكس المسار بمعنى ما . أعنى أنه فى مرحلة من مراحل حججه الفلسفية نراه يؤكد وجود مطلق يجاوز الفكر البشرى والعملية التصورية. ولقد حاول فى فلسفته الدينية التالية أن يعيد بناء الماهية والحياة الداخلية للإله الشخصي، لكنه مع ذلك تخلى عن فكرة أن يستنبط بطريقة **قبلية** وجود الواقع التجريبى وبنيته، مؤكدًا فكرة التجلى

الذاتى الحر لله. وهو لم يهجر تماما النزعة المثالية فى النظرة إلى المتناهى كما لو كان نتيجة منطقية للامتناهي. لكنه ما أن يقدم فكرة الإله الشخصى الحر، حتى ينتقل فكره بالضرورة إلى مجال أوسع من النموذج الأصلى للمثالية الميتافيزيقية.

ولا حاجة إلى القول إن واقعة تطور فشته وشلنج لاسيما الأخير، وتغير موقفهما المبدئى لا تشكل بذاتها برهانًا على أن التطورات والتغيرات ليس لها ما يبررها. ومقصدى هو بالأحرى أن ذلك يوضح الصعوبة فى الاستمرار لاستكمال ما أسميته بالبرنامج المثالي. وفى استطاعة المرء القول إنه لم يحدث لا مع فشته ولا مع شلنج أن اتحد الوجود مع الفكر على المدى البعيد.

ونجد عند هيجل إلى حد بعيد المحاولة الدءوبة لتحقيق البرنامج المثالي، فهو عنده بغير شك أن العقلى واقعي، والواقعى عقلي. ومن الخطأ– من هذه الزاوية — التحدث عن الذهن البشرى على أنه متناه فحسب، وأن نتساءل على هذا الأساس عن قدرته على فهم حياة المطلق اللامتناهى التى تكشف عن نفسها. والواقع أن للذهن جوانبه المتناهية، لكنه كذلك لا متناه، بمعنى أنه قادر على الارتفاع إلى مستوى الفكر المطلق، عند المستوى الذى تصبح فيه معرفة المطلق لذاته ومعرفة الإنسان لنفسه شيئًا واحدًا. ولا شك أن هيجل قام بمحاولة رائعة لكى يبنى بطريقة نسقية مفصلة كيف يكون الواقع هو حياة العقل المطلق فى حركته نحو المعرفة الذاتية التى هى غايته، وهكذا يصبح فى الوجود الفعلى ما هو باستمرار فى الماهية، أعنى الفكر الذى يفكر فى نفسه.

ومن الواضح أنه كلما وحَّد هيجل بين معرفة المطلق لذاته مع معرفة الإنسان للمطلق، فإنه يحقق مطلب البرنامج المثالى الذى يقول إن الفلسفة لابد أن تُتمثل على أنها الفكر الذاتى للفكر المطلق أو العقل المطلق. ولو كان المطلق إلها شخصيا يتمتع بالوعى الكامل على نحو أزلى فى استقلال تام عن الروح البشري، فإن معرفة الإنسان لله ستكون نظرة خارجية، إنْ صَّح التعبير. ولو أن المطلق كان، مع ذلك، الواقع كله، أو الكون بأسره مع تأويله بأنه يكشف عن نفسه فى الفكر المطلق الذى يبلغ الانعكاس الذاتى فى الروح البشرى ومن خلاله، فإن معرفة الإنسان بالمطلق هى معرفة المطلق بذاته . والفلسفة هى فكر منتج يفكر فى ذاته.

لكن ما الذى نعنيه عندئذ بالفكر المنتج؟ من المشكوك فيه على أقل تقدير أن يكون من الصعب أنه يعنى أى شيء سوى النظرة إلى الكون نظرة غائية، أعنى كعملية تتحرك فى اتجاه المعرفة الذاتية، وهذه المعرفة الذاتية لا تتأثر بشيء قدر تأثرها بتطور معرفة الإنسان بالطبيعة وبنفسه وبالتاريخ. وفى هذه الحالة لا شيء يوجد وراء الكون: لا فكر ولا عقل يعبر عن نفسه فى الطبيعة والتاريخ البشرى بالطريقة التى تجعل العلّة الفعالة تعبر عن نفسها فى نتيجتها. والفكر من الناحية الغائية أسبق بمعنى أن معرفة الإنسان بمسار العالم تتمثل فى أنه هدف المسار وعلى أنه يضفى عليه المغزى. لكن ما هو بالفعل وتاريخيا أسبق هو الوجود فى صورة الطبيعة الموضوعية. وفى هذه الحالة فإن نموذج المثالية كله– كما يوحى به التحول المبدئى لفلسفة كانط– قد تغير، لأن مثل هذا التحول يوحى بالضرورة بصورة نشاط الفكر اللامتناهى الذى ينتج أو يخلق العالم الموضوعي، فى حين أن الصورة التى وصفناها فيما سبق هى ببساطة صورة عالم التجربة الفعلى مفسرًا كمسار غائي. والغاية أو الهدف من المسار يتصور فى الواقع على أنه الانعكاس الذاتي للعالم فى الذهن البشرى ومن خلاله. غير أن هذا الهدف أو الغاية هو مثل أعلى لا يكتمل أبدًا فى أية لحظة زمانية معينة. ومن ثم فالتوحيد بين الفكر والوجود لم يتحقق بالفعل على الإطلاق.

٧ – هناك وجه آخر للتشعبات من النموذج الطبيعي للمثالية بعد كانط يمكن التعبير عنه على هذا النحو: يؤكد ف. هـ. برادلي F.H. BRADLEY (1846-1942)[1] الفيلسوف الإنجليزى المثالى المطلق أن تصور الله ينتقل لا محالة إلى تصور المطلق. أعنى أن الذهن لو حاول التفكير فى اللامتناهى بطريقة متسقة، فلابد له أن يعترف فى النهاية أن اللامتناهى لا يمكن أن يكون شيئًا آخر سوى كون الوجود، أو الواقع ككل، أو الشمول الكلى TOTALITY. ومع تحول فكرة الله إلى فكرة المطلق على هذا النحو يختفى الدين. يقول فى كتابه "الظاهر

(١) هاجم برادلى المذهب النفعى فى كتابه «دراسات أخلاقية» عام ١٨٧٦، وكشف عن قصور مذهب جون ستيوارت مل فى كتابه «أصول المنطق» عام ١٨٨٣. ثم عرض بعد ذلك بعشر سنوات فى كتابه «الظاهر والحقيقة عام ١٨٩٣» ومقالات عن الحقيقة والواقع Reality عام ١٩١٤ الأساس الميتافيزيقى لمثاليته المطلقة (المترجم).

والحقيقة" من دون المطلق لا يمكن لله أن يبقي، وإذا وصل إلى تلك الغاية، فإنه يضيع، ويضيع معه الدين"(١). ولقد عبَّر ر.ج. كولنجوود (1889 -1943) R.G. COLLINGWOOD عن وجهة نظر مماثلة عندما قال "الله والمطلق ليسا متحدين بل هما متمايزان بطريقة لا يمكن علاجها، ومع ذلك فهما متحدان بهذا المعنى الآتي: الله هو الصورة المتخيلة أو الحدسية التي ينكشف فيها المطلق ذاته للوعى الديني"(٢). ولو حافظنا على الميتافيزيقا النظرية لكان علينا أن نقول على المدى البعيد إن التأليه THEISM هو نصف الطريق بين المذهب التشبيهى الصريح لمذهب تعدد الآلهة POLYTHEISM من ناحية، وفكرة المطلق الذى يشمل كل شيء من ناحية أخرى.

والواقع أنه فى غياب أية فكرة واضحة عن مماثلة الوجود لا يمكن لفكرة الوجود المتناهى الذى يتميز، أنطولوجيا، عن اللامتناهى أن تقوم لها قائمة. لكن دعنا نمر مرور الكرام على هذه النقطة، رغم أهميتها، لكى نلاحظ بدلا من ذلك أن المذهب المثالى بعد كانط فى صورته التى يمكن للمرء أن يسميها "صورته الطبيعية" هو مذهب تشبيهى تماما؛ لأن نمط الوعى البشرى يتحول إلى الواقع ككل.دعنا نفترض أن الأنا البشرية لا تصل إلى الوعى الذاتى إلا بطريقة غير مباشرة، أعنى أن الانتباه يوجه أولاً إلى اللاأنا. ولابد للاأنا أن توضع بواسطة الأنا أو الذات، لا بمعنى أن اللاأنا لابد أن تخلقها الذات أنطولوجيا، وإنما بمعنى أنها لابد أن تعترف بها كموضوع للوعى لو كان للوعى أن يظهر على الإطلاق. ومن هنا فإن الأنا تستطيع أن تستدير إلى نفسها وتصبح مدركة لنفسها فى نشاطها. ولقد أُستخدمت هذه العملية الخاصة بالوعى البشرى فى المذهب المثالى بعد كانط كفكرة أساسية لتفسير الواقع بأسره. إن الأنا المطلق أو العقل المطلق أو أيا ما كان اسمه يُنظر إليه على أنه يضع (بالمعنى الأنطولوجي) العالم الموضوعى الطبيعى كشرط ضرورى للعودة إلى ذاته عن طريق الروح البشرى ومن خلاله.

---

(1) F. H. Bradley: Appearance and Reality p. 447.

(2) R. G. Collingwood: Speculum Mentis p. 151.

ومن الطبيعى جدًا أن ينتج هذا التخطيط العام من تحويل شكل الفلسفة الكانطية إلى مثالية ميتافيزيقية. لكن بمقدار ما يكون الأمر متعلقا بكانط بالنسبة للمعرفة البشرية والوعي، فإن تضخم نظريته فى المعرفة إلى ميتافيزيقا كونية يتضمن بالضرورة تأويلاً لمسار الواقع ككل طبقا لنمط الوعى البشري. وبهذا المعنى فإن المثالية بعد كانط تحتوى على عنصر بارز من النزعة التشبيهية، وتلك واقعة يمكن جدًا ملاحظتها بالنظر إلى الفكرة الشائعة التى تقول إن المثالية المطلقة تقل كثيرًا فى نزعتها التشبيهية عن التأليه. وليس فى استطاعتنا، بالطبع، تصور الله على نحو آخر غير المماثلة. وليس فى استطاعتنا أن نتصور الوعى الإلهى إلا طبقا للمماثلة مع الوعى البشري. ولكن باستطاعتنا محاولة أن نستبعد فى الفكر جوانب الوعى التى ترتبط بالتناهي. وبعبارة أخرى لقد قيل إنك عندما تعزو للامتناهى عملية أن يصبح واعيًا بذاته، فإنك بذلك تعبر تعبيرًا واضحًا عن التفكير التشبيهي.

والآن لو كان هناك واقع روحى يسبق الطبيعة أسبقية منطقية على نحو ما، ويصبح واعيًا بذاته من خلال الإنسان وعن طريقه، فكيف يمكن لنا أن نتصوره؟! لو تصورناه نشاطًا غير محدود ليس بذاته واعيًا وإنما هو يؤسس الوعي، فإننا نصل، تقريبا إلى نظرية فشته المسماة بالأنا المطلق.

غير أن تصور الواقع النهائى الذى هو فى الوقت ذاته روحى وغير واع تصور يصعب فهمه، كلا ولا هو يشبه التصور المسيحى لله. لكن لو أكدنا مع شلنج فى فلسفته الدينية المتأخرة أن الواقع الروحى الذى يكمن خلف الطبيعة هو وجود شخصى فإن نمط التخطيط المثالى يكون، بالضرورة، قد تغير. لأنه لا يمكن عندئذ القول بأن الواقع الروحى النهائى يصبح واعيا بذاته عن طريق العملية الكونية ومن خلالها.وبما أن شلنج قد عاش بعد هيجل ما يزيد على عشرين عامًا، فإننا نستطيع القول إن الحركة المثالية التى تابعت مباشرة فلسفة كانط النقدية قد انتهت، زمانيًا، بالاقتراب من التأليه الفلسفي. لقد أكد "برادلي" كما سبق أن رأينا أن تصور الله يطالب به الوعى الديني، لكن ذلك الوعي، من وجهة نظر فلسفية، لابد أن يتحول إلى فكرة المطلق.لابد أن شلنج كان يمكن أن يقبل الزعم الأول لكنه يرفض الثاني، على الأقل كما فهمه برادلي؛ ذلك لأن فلسفة شلنج فى أيامه

الأخيرة كانت إلى حد كبير فلسفة للوعى الديني. ولقد اعتقد أن الوعى الدينى يطلب تحول فكرته السابقة عن المطلق إلى فكرة إله شخصي. ولا شك أنه قدم فى نظراته الثيوصوفية عناصر تشبيهية واضحة. لكن فى الوقت ذاته فإن حركة ذهنه نحو التأليه تمثل خروجًا على صنف خاص من النزعة التشبيهية التى تتميز بها المثالية بعد كانط.

وهناك احتمال ثالث. ففى استطاعتنا حذف فكرة الواقع الروحي، سواء أكان واعيًا أم غير واع، الذى أنتج الطبيعة. وفى استطاعتنا، فى الوقت ذاته الاحتفاظ بفكرة المطلق الذى يصبح واعيًا بنفسه. والمطلق عندئذ يعنى العالم، بمعنى الكون. ولدينا صورة معرفة الإنسان بالعالم وتاريخه الخاص كمعرفة ذاتية بالمطلق أو معرفة المطلق بذاته. وفى هذه الصورة التى تمثل الخط العام لواحد من التأويلات الرئيسة للمثالية المطلقة عند هيجل[1] لا شيء يُضاف للعالم التجريبى سوى التفسير الغائى لمسار العالم. أعنى أنه ليس ثمة إفتراض لموجود متعال أو مفارق، وإنما الكون يؤول كمسار يتجه نحو هدف مثالي، أى انعكاس ذاتى تام فى الروح البشرى ومن خلاله.

ومن الصعب القول بأن هذا التأويل يرادف الأقوال التجريبية التى تقول إن الإنسان ظهر من خلال تاريخ العالم كأمر واقع... وكواقعة أيضا كان قادرًا على أن يعرف، وأن يزيد معرفته بنفسه، وبتاريخه. وربما لن نجد واحدًا منا، سواء أكنا ماديين أم مثاليين، وسواء أكنا مؤلهين أم مؤمنين بوحدة الوجود أم ملاحدة، يتردد فى قبول مثل هذه الأقوال. وعلى الأقل فإن التأويل يعنى أن نقترح نموذجًا غائيًا، أى حركة تتجه نحو المعرفة الإنسانية للكون، منظورًا إليه على أنه معرفة الكون لذاته.

لكن إذا لم نكن مستعدين للتسليم بأنه ليس ثمة سوى طريق واحد ممكن فى النظر إلى مسار العالم، وإذا جعلنا أنفسنا عرضة للاعتراض بأن اختبارنا لهذا النموذج الجزئى الذى يحدده الرأى العقلانى المبتسر لصالح المعرفة ومن أجل المعرفة (أعنى بواسطة حكم القيمة الجزئي) فلابد أن نزعم - كما يظهر- أن العالم يتحرك بضرورة داخلية نحو

(1) هناك خلاف حول المدى الذى يكون فيه هذا التأويل مقنعًا، لكنها مشكلة لا تعنينا الآن.

هدف المعرفة الذاتية من خلال الإنسان وعن طريقه. فما الأساس الذى يكون لدينا لنزعم هذا الزعم ما لم نؤمن إما أن الطبيعة ذاتها هى الروح غير الواعى (أو كما يقول شلنج الروح فى حالة نُعاس) التى تكافح نحو الوعى أو أنه يوجد تحت الطبيعة روح بلا وعى أو عقل يضع الطبيعة على نحو تلقائى كشرط سابق ضرورى لبلوغ الوعي، من خلال الروح البشرى وعن طريقه؟ إذا قبلنا أحد هذه المواقف فإننا نحيل إلى الكون بأسره نموذج تطور الوعى البشري. والواقع أن هذه الإجراءات يمكن أن تكون مطلوبة عن طريق تحول الفلسفة النقدية إلى مثالية ميتافيزيقية، لكنها لا تقل بالتأكيد فى نزعتها التشبيهية عن التأليه الفلسفي.

٨- كان اهتمامنا فى هذا الفصل بالمثالية الألمانية كنظرية، أو بالأحرى كمجموعة من النظريات حول الواقع كله أو التجلى الذاتى للمطلق. غير أن فلسفة الإنسان هى أيضا سمة مرموقة للحركة المثالية. وهذا ما يمكن للمرء أن يتوقعه لو أنه درس المقدمات الميتافيزيقية لمختلف الفلاسفة.فعند فشته، الأنا المطلق هو نشاط غير محدد، يمكن تصوره على أنه كفاح نحو الوعى بحريته الخاصة. غير أن الوعى لا يوجد إلا فى صورة وعى فردي. ومن ثم، فالأنا المطلق يُعبّر عن نفسه بالضرورة فى جماعة من الذوات المتناهية، يكافح كل منها لبلوغ الحرية الحقة. وهكذا يصل موضوع النشاط الأخلاقى إلى مركز الصدارة. وفلسفة فشته هى بالضرورة مثالية أخلاقية دينامية. أما المطلق عند هيجل فيمكن تعريفه بأنه الروح أو أنه الفكر الذى يفكر فى نفسه، ومن ثم فهو يكشف عن نفسه أكثر مما يكشف الروح البشرى عن نفسه، ويكشف عن حياته أكثر مما يكشف عن نفسه فى الطبيعة. ولابد أن نشدد على فهم حياة الإنسان الروحية (حياة الإنسان من حيث هو موجود عاقل) أكثر مما نشدد على فلسفة الطبيعة. أما بالنسبة لشلنج فهو عندما يؤكد وجود الله المشخص الحر، فإنه يهتم بمشكلة حرية الإنسان، ومشكلة سقوط الإنسان ثم عودته إلى الله.

إن التشديد على الحرية فى الفلسفات المثالية عن الإنسان والمجتمع سمة ظاهرة. لكن لا يترتب على ذلك بالطبع أن تُستخدم كلمة "الحرية" باستمرار بمعنى واحد. فعند فشته نجد التأكيد على الحرية الفردية كما تتجلى فى الفعل، ولاشك أننا نستطيع أن نرى

في هذا التأكيد انعكاسا لمزاج الفيلسوف الدينامي النشط. فعند فشته أن الإنسان هو من وجهة نظر ما نسق من الدوافع الطبيعية والغرائز. وإذا نظرنا إليه ببساطة من هذه الوجهة من النظر كان من العبث الحديث عن الحرية. غير أن الإنسان من حيث هو روح ليس مربوطًا، إن صَح التعبير، في حرية آلية لرغبة وراء رغبة: ففي استطاعته توجيه نشاطه إلى هدف مثالي، والعمل طبقا لفكرة الواجب. وتميل الحرية عند كانط أن تعني الارتفاع فوق حياة الدافع الحسي، والعمل كموجود عاقل وكموجود أخلاقي. وفشته يميل إلى الحديث كما لو أن لهذا النشاط غائيته الخاصة مؤكدًا الفعل الحر من أجل الفعل الحر. ولكن برغم أن التأكيد الأول لفشته كان على نشاط الفرد، وارتفاعه فوق عبودية الدافع الطبيعي إلى حياة الفعل طبقا للواجب، فإنه يرى بالطبع أنه لابد من إعطاء بعض المضمون لفكرة الفعل الأخلاقي الحر، وهو يفعل ذلك بالتأكيد على رسالة الإنسان الأخلاقية. ورسالة الإنسان، أو سلسلة الأفعال التي ينبغي عليه أن ينجزها في العالم يحددها، إلى حد كبير، موقفه الاجتماعي، موقفه مثلا كأب في أسرة. وفي النهاية لدينا رؤية عن رسالات أخلاقية كثيرة تتلاقى عند غاية مثالية مشتركة هي إقامة نظام العالم الأخلاقي.

لقد كان فشته في شبابه مؤيدًا متحمسا للثورة الفرنسية، فقد كان ينظر إليها على أنها تحرر البشر من أشكال الحياة الاجتماعية والسياسية التي عاقت تطورهم الأخلاقي الحر. لكن عندئذ يظهر السؤال ما هو شكل التنظيم السياسي "الاقتصادي" والاجتماعي الذي يناسب أكثر من غيره تطور الإنسان الأخلاقي؟! لقد وجد فشته نفسه مضطرًا أن يضع مزيدا من التأكيد على الدور الإيجابي للمجتمع السياسي كقوة تربوية من الناحية الأخلاقية. لكن على الرغم من أن تفكيره في سنواته الأخيرة في الأحداث السياسية المعاصرة، أعني في فترة سيطرة نابليون، وحرب التحرير، كان من ناحية مسئولاً عن نمو النظرة القومية في ذهنه، وتأكيد قويّ على الرسالة الثقافية للدولة الألمانية المتحدة التي يمكن للألمان أن يجدوا فيها وحدها الحرية الحقة، فإن فكرته المتميزة أكثر هي أن الدولة ضرورية للمحافظة على نسق الحقوق، ما دام الإنسان لم يبلغ بعد تطوره الأخلاقي الكامل. فإذا ما تطور الإنسان تطورًا تامًا كموجود أخلاقي فسوف تذبل الدولة وتزوى.

ولكن عندما نتجه إلى هيجل فإننا نجد أن الموقف مختلف. لقد تأثر هيجل كذلك فى شبابه بالثورة الفرنسية وبدافع الحرية. ويلعب مصطلح "الحرية" دورًا بارزًا فى فلسفته . ويعرض، كما سنرى، التاريخ البشرى على أنه حركة نحو التحقيق الكامل للحرية غير أنه يميز بحدة بين الحرية السلبية- التى هى مجرد غياب العائق- والحرية الإيجابية. وكما ذهب كانط فإن الحرية الأخلاقية لا تتضمن سوى طاعة ذلك القانون الذى يُشرّعه المرء لنفسه بوصفه موجودًا عاقلاً. غير أن ما هو عقلى كلي. وتتضمن الحرية الإيجابية أن يتوحد المرء مع غايات تتجاوز رغباته بوصفه فردًا جزئيًا. ونحن نبلغها قبل كل شيء عندما يوحد المرء بين إرادته الجزئية وبين الإرادة العامة عند روسو **ROUSSEAU** التى تجد تعبيرًا عنها فى الدولة. فالأخلاق أساسًا هى الأخلاق الاجتماعية. ويتلقى القانون الأخلاقى الصورى مضمونه ومجال تطبيقه فى الحياة الاجتماعية لاسيما فى الدولة.

ومن ثم فقد حاول كل من فشته وهيجل التغلب على صورية الأخلاق الكانطية، وأن يضعا الأخلاق فى وضعها الاجتماعي. لكن هناك فارقًا بالتأكيد. ففشته يشدد على الحرية الفردية والفعل طبقا للواجب الذى يتوسطه الضمير الشخصي.وعلينا أن إضافة تصحيح هو أن رسالة الفرد الأخلاقية يُنظر إليها من حيث إنها عضو فى نسق من الرسالات الأخلاقية، وعلى أنها كذلك عضو فى نسق الأوضاع الاجتماعية.غير أن التشديد فى أخلاق فشته يتم على كفاح الفرد للتغلب على نفسه، لكى يبرز ذاته الدنيا، إن صَح التعبير، ويجعلها منسجمة مع الإرادة الحرة التى تستهدف بلوغ الحرية الكاملة.غير أن هيجل يشدد على الإنسان من حيث إنه عضو فى مجتمع سياسي، وعلى الجوانب الاجتماعية للأخلاق. أما الحرية الإيجابية فهى شيء نبلغه من خلال العضوية فى كل عضوى عملاق. وكتصحيح أو موازنة مع هذا التأكيد لابد لنا إضافة أنه بالنسبة لهيجل ليس ثمة دولة يمكن أن تكون عقلية تماما، ما لم تعترف بالحرية الفردية أو الذاتية وتفسح المجال لها.وعندما حاضر هيجل فى النظرية السياسية فى برلين، ووصف الدولة بألفاظ طنانة فإنه كان مهتمًا فى هذه المحاضرات بأن يجعل مستمعيه واعين اجتماعيا وسياسيا، وأن يتغلبوا على ما اعتبره تشديدًا تعسًا أحادى الجانب. وفضلا عن ذلك فإن المؤسسات السياسية هى – عند هيجل– الأساس الضرورى لأنشطة الإنسان الروحية العليا وهى الفن، والدين، والفلسفة، التى تبلغ فيها حرية الروح أقصى تعبير لها.

لكن ما يفوت القارئ عند فشته وهيجل معا هو وجود نظرية واضحة عن القيم الأخلاقية المطلقة. فإذا ما تحدثنا مع فشته عن الفعل من أجل الفعل، والحرية من أجل الحرية، فإننا نبيّن وعيًا بالطابع الفريد للرسالة الأخلاقية لكل موجود بشري. ولكننا فى الوقت ذاته نعّرض أنفسنا لخطر التشديد على الشخصية الأخلاقية وعلى الرسالة الأخلاقية الفريدة على حساب كلية القانون الأخلاقي. لكن لو أننا جعلنا الأخلاق اجتماعية، مع هيجل، فإننا نعطيها مضمونًا عينيًا ونتجنب صورية الأخلاق الكانطية، لكننا نعرض أنفسنا لخطر التلميح بأن القيم الأخلاقية والمعايير الأخلاقية تكون ببساطة نسبية بالنسبة للمجتمعات المختلفة، والأحقاب التاريخية المختلفة. ومن الواضح أن البعض سوف يؤكد أن تلك هى الحالة وواقع الأمر. لكنا إذا لم نتفق فإننا سنحتاج إلى نظرية أوضح وأكثر كفاية عن القيم المطلقة أكثر من النظرية التى يقدمها لنا هيجل بالفعل.

غير أن نظرة شلنج تختلف عن نظرة فشته وهيجل. فهو فى مرحلة من مراحل تطوره الفلسفى استخدم مجموعة من الأفكار السابقة، وتصور النشاط الأخلاقى للإنسان على أنه يتجه إلى خلق طبيعة ثانية، أو نظام أخلاقى للعالم، أو عالم أخلاقى داخل العالم الفيزيقي. لكن يظهر الفرق بين موقفه وموقف فشته فى واقعة أنه سار ليضيف فلسفة للفن وللحدس الجمالى عزا إليها دلالة ميتافيزيقية عظيمة. وعند فشته التشديد على الصراع الأخلاقي، وعلى الفعل الأخلاقى الحر، فى حين أن التشديد عند شلنج على الحدس الجمالى كمفتاح للطبيعة النهائية للواقع، كما أنه أعلى من شأن العبقرية الفنية بدلاً من أن يعلى من شأن البطل الأخلاقي. ولكن عندما أصبحت المشكلات اللاهوتية تسترعى انتباهه وتطغى على اهتمامه، كان من الطبيعى أن تتلون فلسفة الإنسان عنده بلون ديني.. فاعتقد أن الحرية هى القدرة على الاختيار بين الخير والشر. والشخصية هى شيء يُكتسب عن طريق ميلاد النور من الظلمة أعنى بإعلاء طبيعة الإنسان الدنيا وتبعيتها للإرادة العاقلة.غير أن هذه الموضوعات تعالج فى إطار ميتافيزيقي، فمثلاً الآراء حول الحرية الشخصية التى ألمحنا إليها منذ قليل أدت بشلنج إلى التأمل الثيوصوفى فى طبيعة الله. وفى المقابل، فإن نظرياته عن الطبيعة الإلهية تؤثر فى وجهة نظره عن الإنسان.

فإذا عدنا إلى هيجل أعظم المثاليين الألمان لوجدنا أن تحليله للمجتمع البشري، وفلسفته فى التاريخ هما بالقطع أمور رائعة. فكثير من أولئك الذين استمعوا إلى محاضراته عن التاريخ لابد أنهم شعروا أن دلالة الماضى ومعنى حركة التاريخ قد انكشفت لهم. وفضلاً عن ذلك فإن هيجل لم يحصر نفسه فى فهم الماضي، وإنما أراد من طلابه أن يكونوا على وعى بالمسائل الأخلاقية والاجتماعية والسياسية. ولا شك أنه اعتقد أن تحليله للدولة العقلية يمكن أن يزودنا بمعايير وأهداف فى الحياة السياسية، لاسيما فى الحياة السياسية الألمانية. غير أن التشديد كان على الفهم. فهيجل هو صاحب العبارة الشهيرة التى تقول: "إن بومة منيرفا لا تبدأ فى الطيران إلا بعد أن يرخى الليل سدوله. وأنه عندما ترسم الفلسفة لوحتها الرمادية، فتضع لونا رماديا فوق لون رمادي، فإن ذلك يكون إيذانا بأن صورة من صور الحياة قد شاخت أو أن شكلاً من أشكال الحياة قد أصبح عتيقا"[1]. وعندما تصل ثقافة أو مجتمع إلى تمام نضجه أو أعلى من مرحلة النضج فإن ذلك يعنى أنه أصبح واعيًا بنفسه فى الفكر الفلسفى ومن خلاله، وتلك هى اللحظة نفسها التى تتطلب فيها الحياة مجتمعات جديدة، وأشكالاً سياسية واجتماعية جديدة.

ومع كارل ماركس نجد موقفًا مختلفًا، فمهمة الفيلسوف أن يفهم حركات التاريخ لكى يغيِّر المؤسسات الموجودة وأشكال النظم الاجتماعية طبقا لمتطلبات حركة التاريخ الغائية. ولم ينكر ماركس بالطبع ضرورة وقيمة الفهم، ولكنه يشدد على الوظيفة الثورية للفهم. لقد كان هيجل - بمعنى ما- ينظر إلى الماضي، أما ماركس فقد كان ينظر إلى المستقبل. وسواء أكانت فكرة ماركس عن وظيفة الفيلسوف يمكن الدفاع عنها أم لا ، فتلك مسألة لا نحتاج الآن إلى مناقشتها هنا. وإنما يكفى أن نلاحظ الفرق بين موقف الفيلسوف المثالى العظيم وبين موقف المفكر الثورى الاجتماعي. وإذا ما أردنا أن نعثر بين الفلاسفة المثاليين على شيء يمكن مقارنته بحماس ماركس التبشيرى فسوف نتجه نحو فشته بدلاً من هيجل، على نحو ما سوف نجد فى الفصول المخصصة لهما. فقد كان لدى فشته اعتقاد شديد الانفعال فى رسالة الإنقاذ التى تقوم بها فلسفته من أجل المجتمع البشري. أما

(١) انظر: أصول فلسفة الحق ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام ص١٢٠ من طبعة مكتبة مدبولى عام ١٩٩٦ (المترجم).

هيجل فقد شعر، إن صح التعبير، بعبء وثقل التاريخ بأسره على كتفيه. وعندما نظر إلى الماضي، إلى تاريخ العالم، كان هدفه الأول فهمه. وفضلاً عن ذلك، على الرغم من أنه لم يتخيل بالتأكيد أن التاريخ قد توقف عند مجيء القرن التاسع عشر، فإنه كان يميل ويرغب تاريخيًا إلى أقصى حد فى أن يحمل إيمانًا عارمًا فى غائية أى يوتوبيا فلسفية.

الفصل الثاني

فشته (١)

حـياته وكتاباته – نظرة إلى المبدأ الأساسى فى فلسفة الاختيار بين المثالية والدجماطيقية – الأنا الخالص والحدس العقلي– تعليقات على نظرية الأنا الخالص– ظاهريات الوعي، والميتافيزيقا المثالية– المبادئ الأساسية الثلاثة للفلسفة– تعليقات شارحة على المنهج الجدلى عند فشته– نظرية العلم والمنطق الصوري– الفكرة العامة عن استنباطى الوعي: الاستنباط النظرى – الاستنباط العملي– تعليقات على استنباط فشته للوعي.

١ - ولد جون جوتليب فشته عام ١٧٦٢ فى قرية "رامنو **Rammenau**" فى مقاطعة "سكسونيا **Saxony**" وهو ينحدر من أسرة فقيرة ، وفى مسار الأحداث العادى كان من الصعب عليه أن يتمتع بتسهيلات لمتابعة دراسات متقدمة. ولكنه عندما كان طفلا صغيرا أثار اهتمام أحد النبلاء المحليين، وهو "البارون فون ميلتتز **Baron von Miltitz**"(*) الذى تعهد بأن يقوم بمواصلة تعليمه. وفى السن المناسبة أُرسل فشته إلى مدرسة شهيرة فى "بفورتا.. **Pforta**" حيث سيتعلم "نيتشه" فيما بعد. وفى عام ١٧٨٠ سجل كطالب فى اللاهوت فى جامعة "يينا" التى انتقل منها فيما بعد إلى فيتنبرج ثم بعد ذلك إلى ليبستج.

(*) طالع قصة فشته مع هذا البارون- وكان الطفل فى هذه السن يقوم بحراسة الأبقار- كتاب الدكتور حسن حنفى عن فشته ص٢٤ وما بعدها- المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة عام ٢٠٠٢ (المترجم).

ولقد وصل فشته فى أثناء دراسته إلى قبول نظرية الجبرية. ولعلاج هذه الحالة الحزينة من الأمور نصحه أحد رجال الدين الطيبين بقراءة كتاب "**الأخلاق**" لإسبينوزا الذى انتهى بدحض "ڤولف **Wolff**". لكن لما بدا الدحض فى نظر فشته ضعيفًا إلى أقصى حد، فإن نتيجة هذا العمل كانت العكس تماما لما كان فى نية الراعى الرسولى الذى نصحه بقراءة الكتاب. ومع ذلك، فإن الجبرية أو الحتمية لا تتفق فى الواقع مع شخصية فشته النشطة، أو مع اهتماماته الأخلاقية القوية، وسرعان ما حلّ محلها الحرية الأخلاقية. ولقد بيّن هو نفسه بعد ذلك أنه معارض قوى لمذهب إسبينوزا، لكنه يمثل بالنسبة له أحد البدائل العظيمة فى الفلسفة.

ولأسباب مالية وجد "فشته" نفسه مضطرًا لاحتراف مهنة المدرس الخصوصى عند إحدى العائلات فى مدينة "زيورخ" وها هنا قرأ "روسو" و"مونتسكيو" مرحبًا بآراء الثورة الفرنسية ورسالتها فى الحرية. وبدأ اهتمامه بكانط يظهر عندما طلب منه أحد التلاميذ أن يشرح له الفلسفة النقدية. فقد أدى به هذا الطلب إلى دراسة هذه الفلسفة لأول مرة. وفى عام ١٧٩١ أثناء عودته إلى ألمانيا من وارسو التى حصل منها على خبرة قصيرة ومتواضعة كمعلم خصوصى عند أسرة أحد النبلاء زار كانط فى كونجسبرج، لكنه لم يُستقبل بأى قدر من الحماس. ومن ثَمَّ فقد حاول أن يكسب معروف الرجل العظيم بأن يكتب مقالاً لتطوير مبررات الإيمان عند كانط باسم "العقل العلمي". وكانت النتيجة "**مقال فى نقد كل وحي**" سعد به كانط، وبعد صعوبات مع الرقابة اللاهوتية نُشر فى عام ١٧٩٢. ولما كان الكتاب قد نشر غفلا من دون اسم مؤلفه فقد استنتج بعض النقاد أن مؤلف الكتاب هو كانط. وعندما أقدم كانط على تصحيح هذا الخطأ وعلى امتداح مؤلفه الحقيقى كان اسم فشته قد أصبح معروفًا على نطاق واسع.

وفى عام ١٧٩٣ نشر فشته "**مساهمة فى تصحيح آراء الناس عن الثورة الفرنسية**". وقد جلب عليه هذا الكتاب شهرة بأنه ديمقراطي، أو من اليعاقبة وأنه شخصية سياسية خطرة. وعلى الرغم من ذلك فقد عُيِّن أستاذًا للفلسفة فى جامعة "يينا" فى عام ١٧٩٤، من ناحية بسبب توصية "جوته" الحارة. وبالإضافة إلى محاضراته التى ألقاها بطريقة فيها احتراف عقد سلسلة من المؤتمرات عن كرامة الإنسان ورسالة العالم،

نشرت فى نفس السنة التى حصل فيها على كرسى الأستاذية، ولقد كان على الدوام واعظًا ومبشرًا برسالة الإنسان. لكن العمل الرئيسى الذى نشره عام ١٧٩٤ هو "**أساس نظرية العلم**" الذى عرض فيه تطويره المثالى لفلسفة كانط النقدية. وقد طالب أستاذ كرسى الفلسفة فى جامعة يينا وهو "ك. ل. راينهولد (١٧٥٨-١٨٢٣)، الذى قَبِلَ الدعوة إلى جامعة كيل Kiel، نقول قد طالب بالفعل بأنه ينبغى على النقد الفلسفى أن يتحول إلى مذهب، أعنى أنه ينبغى اشتقاقه نسقيا من مبدأ أساسي، ولقد أخذ فشته على عاتقه – فى نظرية العلم عنده– تحقيق هذه المهمة بطريقة ناجحة أكثر مما فعل راينهولد(١). ولقد تصور نظرية العلم بأنها عرض وإظهار للتطور النسقى من مبدأ نهائى واحد للقضايا الأساسية التى تكمن كأساس ممكن لكل العلوم الجزئية أو طرق المعرفة. لكن عرض وإظهار هذا التطور هو فى الوقت نفسه يعني وصفًا لتطور الفكر الخلاق. ومن ثم فنظرية العلم ليست فقط نظرية فى الابستمولوجيا بل أيضا نظرية فى الميتافيزيقا.

غير أن فشته كان بعيدًا جدًا عن التركيز حصريًا على الاستنباط النظرى للوعي. فقد اهتم اهتماًا كبيرًا بالغاية الأخلاقية لتطور الوعى أو – بمصطلحات عينية أكثر– بالغرض الأخلاقى للوجود البشرى. ولقد وجدناه ينشر فى عام ١٧٩٦ "**أساس الحق الطبيعي**" وفى عام ١٧٩٨ "**علم الأخلاق**". ولقد قيل إن الموضوعين عولجا "طبقا لمبادئ نظرية العلم"، ولا شك أنهما كذلك. وهذه الكتب هى أكثر من أن تكون حاشية على كتاب "**نظرية العلم**"؛ فلقد قيل إنهما معا عولجا طبقا لمبادئ نظرية العلم؛ فهما يعبران عن الطابع الحقيقى لفلسفة فشته، أى بوصفه مذهبًا من مذاهب المثالية الأخلاقية.

وكثيرًا ما ظهرت الشكوى– وليست من دون مبرر– من غموض المثاليين الميتافيزيقيين. لكن السمة السائدة للنشاط الأدبى لفشته هى جهوده التى لا تكل ولا تمل لتوضيح أفكار ومبادئ نظرية العلم(٢). فمثلاً فى عام ١٧٩٧ نشر مدخلين "**لنظرية العلم**"

---

(١) قبل راينهولد منذ عام ١٧٩٧ فلسفة فشته ودافع عنها. لكنه كان روحًا قلقة، وبعد بضع سنوات تحول إلى مناخ أخرى للفكر.

(٢) ربما ليس ثمة حاجة لأن نقول إن كلمة «علم» لابد أن تفهم بمعنى «المعرفة» بدلاً من الاستخدام الحديث الضيق للمصطلح .

وفى عام ١٨٠١ نشر **"تقرير واضح وضوح الشمس إلى الجمهور حول حقيقة الفلسفة الجديدة: محاولة لإجبار القارئ على الفهم"**. ويبدو العنوان متفائلاً أكثر من اللازم، لكنه على أية حال يشهد على مجهودات المؤلف لجعل معناه واضحًا. وفضلاً عن ذلك، ففى الفترة ١٨٠١ – ١٨١٣ كتب فشته كمنهج لمحاضراته عدة نسخ منقحة من **"نظرية العلم"**، ونشر فى عام ١٨١٠ **"نظرية العلم فى خطوطها العريضة. و" وقائع الوعي"** الطبعة الثانية عام ١٨١٣.

وصلت وظيفة فشته عام ١٧٩٩ فى يينا إلى نهاية مفاجئة. فقد أشعل بالفعل بعض التطاحن فى الجامعة بواسطة خططه لإصلاح جماعات الطلاب ومحادثاته يوم الأحد التى بدت أمام الكهنوت (رجال الدين) أنها تشكل فعل الخطيئة الذى يتعدى على ما حفظوه. لكن جريمته الكبرى كانت أنه نشر عام ١٧٩٨ **"حول الأساس لاعتقادنا فى حكم الله للعالم"**. ولقد أدى ظاهر هذا المقال إلى اتهامه بالإلحاد، على أساس أن فشته يوحد بين الله ونظام العالم الأخلاقى بأن الإرادة البشرية هى التى تخلقه وتدعمه؛ ولقد حاول الفيلسوف الدفاع عن نفسه لكنه لم ينجح، وكان عليه فى عام ١٧٩٩ أن يغادر يينا ويذهب إلى برلين.

وفى عام ١٨٠٠ نشر فشته **"رسالة الإنسان"**. وينتمى هذا الكتاب إلى ما يُسمى بالكتابات الشعبية الموجهة إلى الجمهور المثقف العام، وليس إلى الفلاسفة المحترفين، وهو بيان لصالح مذهب المؤلف المثالى فى مقابل موقف الرومانسيين من الطبيعة والدين. وقد توحى لغة فشته الرفيعة بسهولة بوحدة الوجود الرومانسية، غير أن مغزى الكتاب قد فهمه الرومانسيون أنفسهم جيدًا. فلقد رأى "شليرماخر" – على سبيل المثال– أن فشته قد اهتم بإنكار أية محاولة لعمل مزج من الإسبينوزية والمثالية، وفى رؤية نقدية حادة يؤكد أن رد فعل فشته العدائى لفكرة الضرورة الكلية فى الطبيعة قد سببه فى الواقع اهتماماته الطاغية بالإنسان كموجود متناه وموجود مستقل لابد – مهما يكن الأمر– أن نرفعه فوق الطبيعة. وفى رأى "شليرماخر" أن فشته كان عليه البحث عن مركب أعلى يشمل ما هو حقيقة فى مذهب إسبينوزا دون أن ينكر الحرية الأخلاقية، بدلاً من معارضة الإنسان للطبيعة.

وفى عام ١٨٠٠ نشر فشته كتابه "**الدولة التجارية المغلقة**" الذى اقترح فيه نوعًا من الدولة الاشتراكية، ولقد لوحظ بالفعل أنه كان لدى فشته نوع من النزعة التبشيرية. لقد نظر إلى مذهبه لا على أنه فقط حقيقة فلسفية بالمعنى الأكاديمى المجرد، بل أيضا على أنه الحقيقة المنقذة؛ بمعنى أن التطبيق المناسب لمبادئه لابد أن يؤدى إلى إصلاح المجتمع وهو من هذه الزاوية على الأقل يشبه أفلاطون. لقد كان فشته يأمل ذات مرة أن تبرهن الماسونية الحرة على أنها أداة مناسبة لتحقيق الإصلاح الأخلاقى والاجتماعى باعتناق مبادئ "**نظرية العلم**" وتطبيقها، لكنه أصيب بخيبة أمل فى تحقيق هذه الأمنية، فتحول بدلاً من ذلك إلى الحكومة البروسية. ولقد كان كتابه بالفعل برنامجًا قدمه إلى الحكومة لكى يتم إنجازه.

وفى عام ١٨٠٤ قبل فشته العرض الذى قدم له أن يكون أستاذًا فى جامعة "أرلانجن". لكنه فى الواقع لم يأخذ لقب الأستاذية حتى إبريل عام ١٨٠٥. فعمل فى الفترة الفاصلة فى إلقاء المحاضرات فى برلين حول "**ملامح العصر الحاضر**" (عام ١٨٠٦) وفى هذه المحاضرات هاجم وجهة نظر الرومانسيين من أمثال "نوفاليس **Novalis** وتيك **Tieck** والأخوين شليجل. ولقد قد كان "تيك" هو الذى قدَّم نوفاليس إلى كتابات "بوهيمي"(*). ولقد كان بعض الرومانسيين معجبين متحمسين بإسكافى "جورليتس **Gorlitz**"(**). غير أن فشته لم يشاركهم حماسهم، كما أنه لم يكن أى تعاطف مع حلم "نوفاليس" فى استعادة الثقافة الكاثوليكية النظرية. كذلك اتجهت محاضراته إلى معارضة "فلسفة الطبيعة" التى طورها "شلنج" تلميذه السابق. غير أن هذه المجادلات كانت بمعنى ما عَرَضية بالنسبة لفلسفة التاريخ بصفة عامة التى لخصها فى المحاضرات. ويمثل كتاب فشته "**ملامح**

(*) جاكوب بوهيمى (١٥٧٥ - ١٦٢٤) متصوف ألمانى تربى على روح الديانة اللوثرية، ودرس لفترة من الزمن فى مدرسة سايرنبرج، تم عمل صانعا لدى إسكافى فى المدينة، لكن خشونة الوسط جعلته يترك المدينة وينتقل إلى مدن أخرى. (المترجم).

(**) مدينة فى جنوب شرق ألمانيا كانت عام ١٣٠٣ تنتمى إلى بوهيميا، ثم انتقل مقعد الدوقية من بوهيميا إلى ساكسونيا- والإسكافى الذى يشير إليه المؤلف هو جاكوب بوهيمى المتصوف الذى عمل فترة فى هذه الحرفة (المترجم).

العصر الحاضر" حقبة فى تطور الإنسان نحو هدف التاريخ، وصفت بأنها تنظيم العلاقات البشرية كلها مع الحرية طبقًا للعقل. ولقد نُشرت هذه المحاضرات عام ١٨٠٦.

وحاضر فشته فى جامعة "أولانجن" عام ١٨٠٥ حول "**طبيعة العالم**". وفى شتاء ١٨٠٥- ١٨٠٦ ألقى محاضرات فى جامعة برلين بعنوان "**الطريق إلى الحياة السعيدة أو نظرية فى الدين**". ولأول وهلة- على الأقل- فإن هذا العمل عن الدين يبدو أنه يُبيّن لنا تغيرًا جذريًا فى الفلسفة عرضه فشته فى كتاباته المبكرة. فنحن نرى القليل عن الأنا والكثير عن المطلق والحياة فى الله والواقع. وقد اتهم شلنج فشته بانتحال المؤلفات، أعنى استعارة أفكار من نظرية شلنج عن المطلق، وحاول أن يطعمها فى "نظرية العلم" غير مدرك الاختلاف بين العنصرين. ومع ذلك فإن فشته رفض الإقرار بأن أفكاره الدينية كما عرضها فيما بعد فى نظرية الدين تتناقض بأية طريقة مع فلسفته الأصلية.

وعندما غزا نابليون "بروسيا" عام ١٨٠٦ عرض فشته مصاحبة القوات البروسية بصفته واعظًا وخطيبًا علمانيًا. لكنهم أخبروه أن الملك يرى أننا فى زمن الحديث بالأفعال وليس بالكلمات، وأن الخطابة سوف تكون أفضل إذا كانت بمناسبة الاحتفال بالنصر، وعندما أخذت الأحداث تميل نحو اتهام فشته غادر بينا إلى برلين، لكنه عاد إليها عام ١٨٠٧، وفى شتاء عام ١٨٠٧- ١٨٠٨ ألقى "**نداءات إلى الأمة الألمانية**". وهذه الخطابات التى تحدث فيها الفيلسوف بألفاظ رفيعة مجيدة متأججة عن الرسالة الثقافية للشعب الألماني[(١)] قد مالت بهم إلى الاستغلال التالى بإحساس قومى عارم. لكن إنصافًا له علينا تذكر الظروف التى ألقيت فيها؛ وهى فترة السيطرة النابليونية.

وشهد عام ١٨١٠ تأسيس جامعة برلين، وعُيّن فشته فيها عميدًا لكلية الفلسفة. ومن ١٨١١ إلى ١٨١٢ كان مديرًا للجامعة. وفى بداية عام ١٨١٤ أصيب بالتيفود بعدوى من زوجته التى أُصيبت بالمرض من تمريض المرضى، وتوفى فى ٢٩ من شهر يناير من السنة نفسها.

---

(١) كان أ.ج. شلجيل قد تحدث بالفعل بطريقة ليست مغايرة لرسالة ألمانيا الثقافية فى المقرر الدراسى الذى ألقاه فى محاضراته عام ١٨٠٣- ١٨٠٤م.

٢ – التصور المبدئى للفلسفة عند فشته لا يشترك إلا بقدر ضئيل مع الفكرة الرومانسية فى القرابة بينها وبين الشعر. الفلسفة هي– أو على الأقل ينبغى أن تكون– علمًا فى المقام الأول، أعنى أنها ينبغى أن تكون على هيئة قضايا تشكل كلاً نسقيًا من ذلك النوع الذى تشغل فيه كل قضية مكانها المناسب فى ترتيب منطقي. وثانيا: لابد أن تكون أساسا كلاً نسقيًا أو قضية لها أسبقية منطقية. "لابد لكل علم أن تكون له قضية أساسية... ولا يمكن أن تكون له أكثر من قضية أساسية وإلا لما كان علمًا واحدًا بل علومًا متعددة..."[(١)]. والواقع أننا ربما رغبنا فى مناقشة العبارة التى تقول إن كل علم لابد أن يكون له قضية أساسية واحدة– وواحدة فقط– لكن ذلك على أية حال جزء مما يعنيه فشته بالعلم.

ومن الواضح أن فكرة العلم هذه ألهمها النموذج الرياضي. والواقع أن فشته اتخذ من الهندسة مثالاً للعلم. لكنها بالطبع علم جزئى فى حين أن الفلسفة عند فشته هى علم العلم؛ أعنى معرفة بالمعرفة أو "نظرية المعرفة". وبعبارة أخرى الفلسفة هى العلم الأساسي، ومن ثم فالقضية الأساسية للفلسفة لابد أن تكون غير قابلة الإثبات ، وأن تكون صادقة بذاتها بصورة واضحة. "إن جميع القضايا الأخرى سوف يكون لها يقين متوسط، مشتق منها، فى حين أنه لابد أن يكون يقينًا مباشرًا"[(٢)]. لأنه إذا كانت قضية الفلسفة الأساسية يمكن البرهنة عليها عن طريق علم آخر، فإنها – أى الفلسفة فى هذه الحالة لن تكون هى العلم الأساسي.

وكما سنرى فى مجرى عرض فكر فشته ، فإنه فى الواقع لم يناصر البرنامج كما اقترحه هذا المفهوم للفلسفة. أعنى أن فلسفته لم تكن من الناحية العملية استنباطًا منطقيًا دقيقًا كما يمكن أن تنجزها آلة ما من حيث المبدأ. لكن هذه النقطة لابد أن نتركها جانبًا الآن، فالسؤال المباشر هو: ما القضية الأساسية فى الفلسفة؟!.

---

(١) مؤلفات فشته الشعبية جـ١، ص٤١–٤٢: فى هذه المراجع والمراجع المماثلة فإن الإشارات إلى كتابات فشته وسيرته الذاتية تعنى على التوالى طبعات المؤلفات التى أشرف عليها ابنه أ.هـ فشته وف ميديكوس.

(2) E. I. p. 48. M. p. 177.

لكن قبل أن يكون فى استطاعتنا الإجابة عن هذا السؤال لابد لنا أن نقرر: فى أى اتجاه سوف نسير لنبحث عن القضية التى نسعى إليها. وهنا طبقًا لما يقوله فشته يواجه المرء بخيار مبدئي، ويعتمد اختيار المرء على أى نوع من البشر يكون هذا الإنسان؛ فهناك إنسان من نوع واحد يميل إلى البحث فى اتجاه معين، وهناك إنسان من نوع آخر يبحث فى اتجاه آخر. لكن فكرة الخيار المبدئى هذه تحتاج إلى بعض التوضيح، والتوضيح يلقى الضوء على تصور فشته لمهمة الفلسفة والقضية التى واجهها الفكر المعاصر.

يخبرنا فشته فى كتابه "**أول مدخل لنظرية العلم**" أن الفلسفة قد استدعيت لتوضيح أساس كل تجربة؛ لكن كلمة التجربة مستخدمة هنا بمعنى ضيق إلى حد ما. "لو أننا تأملنا محتويات الوعى نرى أنها على نوعين: ففى استطاعتنا القول باختصار إن بعض تمثلاتنا يصاحبها الشعور بالحرية؛ فى حين أن بعضها الآخر يصاحبها الشعور بالضرورة"[١]. لو أننى شيَّدت فى الخيال حيوانًا خرافيًا أو جبلاً من ذهب؛ لو أننى خططت فى ذهنى الذهاب إلى باريس بدلا من بروكسل فإن جميع هذه التمثلات يبدو أنها تعتمد علىَّ أنا نفسي، وطالما أنها تعتمد فيما يبدو على اختيار الذات فقد قيل إنه يصاحبها الشعور بالحرية. وإذا تساءلنا لماذا تكون على هذا النحو؟ فإن الجواب هو أن الذات تجعلها على ما هى عليه. لكن لو أننى قمتُ بنزهة سيرًا على الأقدام فى شوارع لندن فإن ما أراه وما أسمعه لا يعتمد ببساطة علىَّ أنا نفسي. ولقد قيل إن مثل هذه التمثلات يصاحبها الشعور بالضرورة. أعنى أنها تظهر على أساس أنها مفروضة علي. ويسمى فشته نسق التمثلات كله "بالتجربة" حتى إذا كان لم يستخدم باستمرار هذا المصطلح بهذا المعنى المحدود. وفى استطاعتنا التساؤل ما هو أساس التجربة؟! وكيف يمكن لنا تفسير الواقعة الواضحة التى تقول إن فئة واسعة جدًا من التمثلات تبدو مفروضة على الذات؟! والإجابة عن هذا السؤال هى مهمة الفلسفة[٢].

(1) F. I, p.423:m,111,p.7.

(2) Ibid.

والآن هناك إمكانان ينفتحان أمامنا. التجربة الفعلية هى دائما تجربة لشىء ما عن طريق ذات تقوم بهذه التجربة: والوعى هو دائمًا وعى بموضوع ما بواسطة ذات ما أو– كما يقول فشته أحيانًا– بواسطة الذكاء. لكن بواسطة عملية يسميها فشته بالتجريد، يستطيع الفيلسوف – من الناحية التصورية – أن يعزل العاملين الموجودين فى الوعى الفعلى وهما دائمًا متصلان. وهو بذلك يستطيع تشكيل مفهومى الذكاء فى ذاته والشىء فى ذاته. وهناك طريقان يقفان أمامه: إما أن يستطيع محاولة تفسير التجربة (بالمعنى الموصوف بالفقرات السابقة)، كنتيجة للذكاء فى ذاته ، أى كنتيجة للفكر الخلاق ، أو أنه يستطيع محاولة تفسير التجربة كنتيجة للشىء فى ذاته. ومن الواضح أن الطريق الأول هو طريق المثالية. أما الطريق الثانى فهو طريق الدجماطيقية Dogmatism. وإذا ما أخذ الشىء أو الموضوع على أنه المبدأ الأساسى للتوضيح فإن الذكاء سوف يُرد فى النهاية إلى الظاهرة المصاحبة المحض.

لقد كان فشته يتسم بموقف متشدد هو "إما– أو". فأمامه خيار واضح المعالم بين موقفين متعارضين حصريًا بالتبادل. صحيح أن بعض الفلاسفة لاسيما كانط قد حاول القيام بعملية توفيق لكى يجد طريقًا وسطًا بين المثالية الخالصة والدجماطيقية الخالصة التى تنتهى بالمادية الحتمية. إلا أن أمثال هذه المصالحات لم تكن ذات فائدة عند فشته. وإذا أراد فيلسوف ما أن يتجنب الدجماطيقية بكل نتائجها، وإذا كان على استعداد أن يكون متسقًا فلابد له أن يحذف الشىء فى ذاته كعامل من عوامل تفسير التجربة. والتمثلات التى يصاحبها الشعور بالضرورة، يصاحبها الشعور بأنه مفروض عليها أو تتأثر بشىء ما أو موضوع ما يوجد مستقلا عن الذهن أو عن الفكر، لابد أن تُفسر دون العودة إلى فكرة كانط عن الشىء فى ذاته.

لكن على أى مبدأ يقع اختيار الفيلسوف بين الإمكانين المتاحين أمامه؟ ليس فى استطاعته أن يلجأ إلى أى مبدأ نظرى أساسي. لأننا نفترض أنه حتى الآن لم يجد مثل هذا المبدأ، وإنما عليه أن يقرر فى أى اتجاه عليه أن يذهب ويبحث. ومن ثم فلابد للموضوع أن

يتقرر "عن طريق الميل والاهتمام"[1]؛ أعنى أن الاختيار الذى قام به الفيلسوف يعتمد على أى نوع من البشر هو. وليس ثمة ما يدعو للقول بأن فشته كان مقتنعًا أن تفوق المثالية على الدجماطيقية كتفسير للتجربة أصبح واضحًا فى عملية نجاح المذهبين، لكنهما لم ينجحا حتى الآن. وعندما نبحث عن مبدأ أول للفلسفة فإنه ليس فى استطاعتنا أن نلجأ إلى التفوق النظرى للمذهب الذى لم نشيده بعد.

وما يعنيه فشته هو أن الفيلسوف الذى يعى بحصافة حريته على نحو ما تتكشف فى التجربة الأخلاقية، سوف يميل إلى المثالية، فى حين أن الفيلسوف الذى ينقصه هذا النضج للوعى الأخلاقى سوف يميل إلى الدجماطيقية. والاهتمام الذى نتحدث عنه هو إذن اهتمام للذات ومن أجل الذات التى نظر إليها فشته على أنها الاهتمام الأقصى. والفيلسوف الدجماطيقى الذى ينقصه هذا الاهتمام يؤكد الشيء أو اللا ذات. لكن المفكر الذى لديه اهتمام أصيل بالذات الأخلاقية الحرة ومن أجلها سوف يتجه نحو مبدأه الفلسفى الأساسى للذكاء، الذات أو الأنا بدلاً من اللا ذات.

إن اهتمام فشته السابق بالذات الحرة والنشطة أخلاقيًا يصبح بذلك واضحًا منذ البداية. وما يكمن خلف بحثه النظرى ويلهم أساس التجربة هو اقتناع عميق بالمغزى الأول لنشاط الإنسان الأخلاقى الحر. وهو يواصل إصرار كانط على أولوية العقل العملى والإرادة الحرة. لكنه كان مقتنعًا بأن المرء عندما يؤكد هذه الأولوية فإن ذلك يعنى أنه يسير فى طريق المثالية الخالصة؛ لأن فشته يرى خلف احتفاظ كانط البريء ظاهريا بالشيء فى ذاته، طيف الإسبينوزية الخفى ، الإعلاء من الطبيعة واختفاء الحرية. وإذا أردنا طرد الأرواح الشريرة أو طرد هذا الطيف، فلابد أن نرفض التصالح.

وفى استطاعتنا بالطبع أن نفصل فكرة التأثير عند فشته الذى يمارسه "الميل والاهتمام" عن الصورة المشروطة تاريخيًا للخيار المبدئى الذى يواجهه الفلاسفة. ويمكن أن ننظر إلى الفكرة عندئذ على أنها افتتاحية لمناظر خلابة فى المجال الذى أطلق

(1) F. I, p433: M, III, p.17.

عليه "كارل ياسبرز" سيكولوجيا وجهات النظر عن العالم. لكن فى كتاب من هذا القبيل لابد للمرء أن يقاوم إغراء الشروع فى مناقشة هذا الموضوع الجذاب.

٣ - إذا افترضنا أننا قد اخترنا طريق المثالية فلابد لنا أن نتحول من المبدأ الأول للفلسفة إلى الذكاء فى ذاته. لكن من الأفضل أن نسقط هذا المصطلح الثقيل المتعب، وأن نتحدث كما فعل فشته عن الأنا، أو الذات Ego، ومن ثم فنحن نقوم بشرح تكوين التجربة من جانب الذات إن صَّح التعبير. والواقع أن فشته اهتم باشتقاق الوعى بصفة عامة من "الأنا". لكن إذا تحدثنا عن التجربة بالمعنى الدقيق الذى شرحناه من قبل فقد وضع يده على مشكلة حادة على المثالية الخالصة أن تواجهها. وأعنى بها الواقعة الواضحة التى تقول إن الذات تجد نفسها فى عالم الموضوعات الذى أثَّرت فيه بطرق شتى. فإذا كانت المثالية عاجزة عن أن تفسر بكفاية هذه الواقعة فمن الواضح أنه لا يمكن الدفاع عنها.

لكن ما الأنا التى هى أساس الفلسفة؟! من الواضح أن علينا للإجابة عن هذا السؤال أن نذهب وراء الذات المتموضعة، الأنا باعتبارها موضوعًا للاستبطان أو لعلم النفس التجريبي، إلى الأنا الخالص. ولقد قال فشته لطلابه ذات مرة "أيها السادة: فكروا فى الحائط!" ثم استطرد ليقول: "أيها السادة: ماذا تعتقدون فيمن يفكر فى الحائط". من الواضح أننا نستطيع أن نسير بغير حدود على هذا النحو. "أيها السادة ماذا تظنون فيمن يفكر، فيمن فكر فى الحائط".. وهلم جرا. وبعبارة أخرى على الرغم من أنه من الصعب أن نحاول موضعة الذات، أعنى تحويلها إلى موضوع للوعي، فإنها تبقى دائما أنا أو ذاتًا Ego تتخطى التموضع، وهى نفسها الشرط لكل تموضع، والشرط لوحدة الوعي، وهى هذه الأنا الخالصة أو الأنا الترنسندنتالية التى هى المبدأ الأول لكل فلسفة.

ومن الواضح أنه من العبث أن نعترض على فشته قائلين بأننا لا نستطيع أن نجد أنا خالصًا أو أنا ترنسندنتاليا عن طريق إمعان النظر فيه؛ لأن ما ينازع عليه فشته هو على وجه الدقة أن الأنا لا يمكن أن يوجد فى هذا الطريق، رغم أنه الشرط الضرورى لوجودنا القادر على القيام بأى إمعان للنظر فيه. ولكن لهذا السبب نفسه قد يبدو أن فشته قد ذهب إلى ما وراء التجربة (بمعناها الواسع) أو أن الوعى قد فشل فى ملاحظة الحدود

المفروضة عليه. وهذا يعنى إعادة تأكيد وجهة نظر كانط القائلة إن معرفتنا النظرية لا يمكن أن تمتد إلى ما وراء التجربة وهو يبدو الآن أنه قد تجاوز هذا الحد.

لكن ليست تلك هى الحال، فيما يصر فشته؛ لأننا نستطيع أن نستمتع بحدس عقلى من الأنا الخالص. ومع هذا فليس ذلك تجربة صوفية محفوظة للقلة المختارة. كلا، ولا هى حدس الأنا الخالص بوصفه كيانا موجودًا خلف الوعى أو فيما وراءه. وبالأحرى إنها إدراك للأنا الخالص أو أنا المبدأ بوصفه نشاطًا داخل الوعي. وهذا الإدراك هو عنصر مكّون فى كل وعى ذاتي. "ليس فى استطاعتى أن أخطو خطوة واحدة، ليس فى استطاعتى أن أحرك يدًا أو قدمًا من دون الحدس العقلى لوعيى الذاتى فى هذه الأفعال. إننى لا أستطيع أن أعرف أننى أقوم بإنجاز الفعل إلا من خلال الحدس. إن كل إنسان يعزو إلى نفسه نشاطًا يلجأ إلى هذا الحدس، ففيه أساس الحياة وبدونه لا يكون سوى الموت"(١). وبعبارة أخرى أى إنسان يكون على وعى بفعل ما من حيث إنه فعله الخاص يدرك نفسه وهو يفعل، وبهذا المعنى يكون له حدس الذات بوصفه نشاطًا. لكن لا يستتبع ذلك أنه يدرك تأمليًا هذا الحدس كعنصر مكون فى الوعي. إن الفيلسوف وحده هو الذى يدركه تأمليًا، ذلك لأن المبرر البسيط هو أن التأمل الترنسندنتالى الذى بواسطته ينعكس الانتباه على الأنا الخالص هو فعل فلسفي. غير أن هذا التأمل يتجه– إنْ صَّح التعبير– نحو الوعى المألوف وليس إلى التجربة الصوفية المختارة. ومن هنا فإذا أراد الفيلسوف أن يقنع أى إنسان بالحقيقة الواقعية لهذا الحدس، فإنه يستطيع فحسب أن يلفت انتباه الإنسان إلى معطيات الوعى ويدعوه للتأمل فى ذاته. فهو لا يستطيع أن يُبيّن للإنسان أن الحدس الموجود فى حالة خالصة غير مخلوط بأية عناصر مكّونة، لأنه لا يوجد فى مثل هذه الحالة. كلا، ولا يستطيع أن يقنع الإنسان الآخر بضرب من البرهان المجرد. وهو يستطيع فقط أن يدعو الإنسان للتأمل فى وعيه الذاتى ليرى أنه يشمل حدسًا للأنا الخالص، ليس كشيء وإنما كنشاط." والقول بأن هناك مثل هذه القوة الخاصة بالحدس العقلى لا يمكن البرهنة عليه من خلال المفاهيم أو التصورات، كما أنه لا يمكن تطوير طبيعته عن طريق هذه المفاهيم.

---

(1) F. I. p. 465 M, III, p. 47.

فكل إنسان لابد أن يجدها على نحو مباشر فى نفسه أو لن يكون قادرًا على الإطلاق على معرفتها"(١).

ويمكن توضيح قضية فشته بالطريقة الآتية: لا يمكن للأنا الخالص أن يتحول إلى موضوع للوعى بنفس الطريقة التى يمكن مثلا أن تتموضع بها الرغبة. وسوف يكون من الخُلف القول إنه من خلال الاستبطان أستطيع رؤية الرغبة وصورة، و"أنا خالصًا"، لأن كل فعل للتموضع يفترض سلفًا "الأنا الخالص". ولهذا السبب يمكن أن يسمى بالأنا الترنسندنتالي. لكن لا يستتبع ذلك أن الأنا الخالص هو كيان خفى مستنتج لأنه يظهر وتتجلى بذاتها فى نشاط التموضع. عندما أقول "أنا أمشي" فأنا أموضع الفعل؛ بمعنى أننى أجعله موضوعًا للذات. ويكشف الأنا الخالص عن نفسه للتأمل فى نشاط التموضع هذا. ويُحدس النشاط، لكن لا كيان يُستنتج وراء الوعي. ومن هنا فإن فشته ينتهى إلى أن الأنا الخالص ليس شيئًا يعمل، وإنما هو ببساطة نشاط أو عمل. "لأن الذكاء بالنسبة للمثالية هو عمل ولا شيء غير ذلك على الإطلاق. ولا ينبغى على المرء أن يسميه شيئًا نشطًا"(٢).

ويظهر فشته لأول وهلة –على الأقل– متناقضًا مع إنكار كانط أن الذهن البشرى يمتلك أى ملكة للحدس العقلي. ويبدو بصفة خاصة أنه تحول إلى موضوع لحدس الأنا الترنسندنتالى الذى كان بالنسبة لكانط ببساطة شرطا منطقيًا لوحدة الوعي، ويمكن أن يكون لا هو موضوع حدس ولا برهنة لكى يوجد باعتباره جوهرًا روحيًا. لكن فشته يصر على أن هذا التناقض عند كانط هو فى الواقع لفظى فحسب؛ لأنه عندما أنكر كانط أن الذهن البشرى يمتلك أية ملكة للحدس العقلي، فإنه كان يقصد ألا نستمتع بأى حدس عقلى لكيانات تعلو على الحس وتعلو على التجربة. ولا يثبت "**مذهب العلم**" حقًا ما ينكره كانط. لأننا لم ندعِ أننا نحدس الأنا الخالص كجوهر روحى أو كيان يعلو على الوعي، وإنما ببساطة على أنه نشاط داخل الوعى الذى ينكشف أمام التأمل. وفضلاً عن ذلك، وبمعزل عن واقعة أن

---

(1) F. I, p. 46: M, III p,47.

(2) F. I, p. 440 :M, III p, 24.

نظرية كانط فى الإدراك الباطن الخالص[١] تُقدم لنا على أية حال إشارة إلى الحدس العقلي، نستطيع بسهولة أن نحدد المكان، فيما يزعم فشته، الذى كان ينبغى أن يتحدث عنه كانط ويقره بهذا الحدس. ذلك لأنه يؤكد أننا على وعى بالأمر المطلق، وإذا درس المسألة بعمق، لكان ينبغى عليه رؤية أن هذا الوعى يتضمن الحدس العقلى للأنا الخالص بوصفه نشاطًا. والواقع أن فشته يستمر ليقترح على وجه الخصوص منظورًا أخلاقيًا للموضوع. "فى الوعى بهذا القانون.. يتأسس الحدس للنشاط الذاتى والحرية... إنه فقط من خلال وسيط القانون الأخلاقى أفهم نفسي، ولو أننى أدرك نفسى بهذه الطريقة فإننى بالضرورة أدرك نفسى كنشاط ذاتي.."[٢]. ومن ثم- مرة أخرى- يجد الميل الأخلاقى القوىّ لذهن فشته لنفسه تعبيرًا واضحًا.

٤ - ولو أننا نظرنا إلى المسألة من وجهة نظر ظاهريات الوعى فإن فشته- فى رأى كاتب هذه السطور- يكون له ما يبرره تماما فى تأكيد الأنا كذات، أو الأنا الترنسندنتالية. وعندما نظر هيوم إلى داخل نفسه - إن صَّح التعبير - ولم يجد سوى ظواهر سيكولوجية[٣]، حاول رد الذات إلى تتابع هذه الظواهر[٤]. ومن الأمور المفهومة أنه سار فى هذا الطريق، فقد كان جزءًا من برنامجه أن يطبق المنهج التجريبى على الإنسان على نحو ما تصور هذا المنهج الذى أثبت نجاحًا فى "الفلسفة التجريبية" أو "العلم الطبيعي". لكن اتجاه هذا الانتباه إلى الموضوعات أو معطيات الاستبطان أدت به إلى تشويش واقعة، وهى بالغة الأهمية للفيلسوف، مؤداها أن الظواهر السيكولوجية تصبح ظواهر (تظهر أمام الذات) فقط من خلال النشاط المتوضع للذات الذى يعلو على التموضع بنفس المعنى.

---

(1) See Vol. V1. p.253-256, 282-6. 391-2.

(2) F. I. p .466 :M, III p. 50.

(٣) عبارة ديفيد هيوم الأصلية هي: «إننى إذا ما توغلت داخلاً إلى صميم «نفسي» وجدتنى أعثر دائمًا على هذا الإدراك الجزئى أو ذاك.. إننى لا أستطيع أبدًا أن الإمساك بـ «نفسي» فى أى وقت بغير إدراك ما كما أنى لا أستطيع أبدا رؤية شىء على الإطلاق فيما عدا هذا الإدراك. رسالة فى الطبيعة البشرية ص ٢٥٢- راجع كتابنا «رحلة فى فكر زكى نجيب محمود، مع نص رسالته عن «الجبر الذاتي» المجلس الأعلى للثقافة رقم ٢٦١ (المترجم).

(4) See Vol. V, pp. 300-5.

ومن الواضح أنه ليس ثمة مشكلة فى رد الموجود البشرى إلى الأنا الترنسندنتالية أو الميتافيزيقية. ومشكلة العلاقة بين الذات كذات خالصة والجوانب الأخرى من الذات هى مسألة لا يمكن تفاديها. لكن ذلك لا يغيّر من واقعة أن الاعتراف بالأنا الترنسندنتالى أساسية لظاهريات الوعى المقنع. وبالنسبة لهذه النقطة فقد بين فشته درجة استبصار كان يفتقر إليها هيوم.

لكن فشته لم يهتم بالطبع ببساطة بظاهريات الوعي؛ أعنى بتحليل وصفى للوعي. لقد كان مهتمًا أيضا بتطوير مذهب الميتافيزيقا المثالية. ولقد كان لهذه النقطة دلالة مهمة على نظرية الأنا الترنسندنتالية. ومن وجهة النظر الفينومينولوجية الخالصة لم يعد الحديث عن الأنا الترنسندنتالى يضطرنا إلى القول بأن هناك أنا واحدًا وواحدًا فقط كهذا أكثر من تعميمات الكاتب الطبى عن "المعدة" التى تضطره إلى الذهاب إلى أنه لا يوجد سوى معدة واحدة فقط. لكنا إذا ما أردنا استنتاج دائرة الموضوعية كلها، بما فى ذلك الطبيعة وجميع الذوات بمقدار ما تكون موضوعات لذات ما، من الأنا الترنسندنتالي، فإننا لابد إما أن نعتنق مذهب الأنا وحدية أو نأول الأنا الترنسندنتالية بوصفها نشاطا منتجا فائقا لما هو فردى يتجلى فى كل وعى متناه. ومن ثم، لما لم يكن لدى فشته نية للدفاع عن "مذهب الأنا وحدية Solipsism"، فإنه كان مقيدًا بتأويل الأنا الخالص بوصفه أنا مطلقًا يفوق ما هو فردي.

ومن المؤكد أن استخدام فشته لمصطلح "الأنا I= Ego لم يكن استخدامًا غير طبيعى يوحى بناء على ما يقوله العديد من قرائه إنه كان يتحدث عن ذات الفرد أو عن الأنا. وهذا التأويل تسهله واقعة أنه كلما كانت الجوانب ميتافيزيقية فى فكره فإنها تكون غامضة فى كتاباته المبكرة. لكن فشته يُصر على أن التأويل خطأ. ولقد حاضر فى شتاء ١٨١٠–١٨١١ ونظر إلى الوراء إلى النقد الذى وُجه إلى "**مذهب العلم**" واحتج بأنه لم يكن يقصد أن يقول إن الأنا الخلاق هو الذات المتناهى للفرد: "يفهم الناس عمومًا" نظرية العلم على أنها تنسب إلى النتائج الفردية ما لم يمكن بالتأكيد أن توصف به مثل إنتاج العالم المادى

بأسره. ولقد كانوا جميعًا على خطأ تام: فليس الفرد وإنما الحياة الروحية المباشرة الواحدة هى التى تخلق جميع الظواهر بما فى ذلك الظواهر الفردية"(١).

وسوف نلاحظ أن كلمة «حياة» تُستخدم فى هذه الفقرة بدلاً من كلمة «أنا.Ego". فإذا بدأنا – كما فعل – من موقف كانط واهتممنا بتحويله إلى المثالية الخالصة لوجدنا أنه ليس من غير الطبيعى أن يبدأ بالحديث عن الأنا الخالصة أو المطلقة. لكنه مع مرور الأيام رأى أنه من المناسب وصف النشاط اللامتناهى الذى هو أساس الوعي، بما فى ذلك الذات المتناهية، بأنه هو نفسه ذات أو أنا. ومع ذلك فإننا بحاجة ألا نركن فى هذه الحالة على هذه النقطة، إذ يكفى ملاحظة احتجاج فشته على ما اعتبره سوء تأويل أساسى لنظريته. إن الأنا المطلق ليست هى الذات المتناهية الفردية وإنما هى نشاط لامتناه ومن الأفضل أن نقول غير محدود.

وبذلك فإن كتاب فشته "**نظريـــة العلم**" هو فى آن معًا «ظاهريات الوعي» و«ميتافيزيقا مثالية»؛ وعلى كل حال فإلى حد معين يمكن للجانبين أن ينفصلا. ومن ثم فمن الممكن أن نلحق بعض القيمة لقدر كبير مما كان ينبغى على فشته أن يقوله دون أن يلزم المرء نفسه بمثاليته الميتافيزيقية. ولقد سبق أن أشرنا بالفعل إلى ذلك بالنسبة لنظرية الأنا الترنسندنتالية؛ لكن للتمايز مجال فسيح للتطبيق.

٥ - فى القسم الثانى من هذا الفصل لاحظنا أن الفلسفة عند فشته لابد أن يكون لها قضية أساسية لا يمكن البرهنة عليها، وربما خطرت الفكرة على بال القارئ أنه أيا ما كانت الأنا خلاف ذلك فهى ليست قضية. وهذا بالطبع صحيح ولايزال علينا أن نميز ما هى القضية الأساسية للفلسفة. لكنا نعرف على أية حال أنه لابد من التعبير عن النشاط الأصيل للأنا الخالص.

والآن فإننا نستطيع التمييز بين النشاط التلقائى للأنا الخالص من ناحية والتجديد الفلسفى للفيلسوف أو التفكير فى هذا النشاط من ناحية أخرى. والنشاط التلقائى للأنا

---

(1) F. II. p. 607 (غير موجود فى M).

الخالص فى تأسيس الوعى ليس، بالطبع، هو نفسه واعيًا. إن النشاط التلقائى للأنا الخالص لا يوجد «من أجل ذاته». إنه يأتى إلى الوجود من أجل ذاته بوصفه أنا فى الحدس العقلى فحسب الذى بواسطته نجد الفيلسوف فى التأمل الترنسندنتالى يدرك النشاط التلقائى للأنا. إنه من خلال عمل الفيلسوف أعنى «من خلال نشاط موجه نحو نشاط.. يصل الأنا إلى أن يكون أصلاً من أجل ذاته»[1]. ومن ثم فإنه فى الحدس العقلى يقال إن الأنا الخالص يضع نفسه. والقضية الرئيسة للفلسفة هى أن «الأنا يضع ببساطة بطريقة أصيلة وجوده الخاص»[2]. والفيلسوف فى تأمله الترنسندنتالى يرتد إلى الخلف، إن صح التعبير، وإلى الأساس النهائى للوعي. وفى حدسه يؤكد الأنا الخالص نفسه. ولا يبرهن على الأنا الخالص على أنه نتيجة من مقدمات: وإنما يُرى على أساس تأكيده لنفسه، وبالتالى على أنه موجود. «أن **يضع** نفسه وأن يوجد هما، كما قيل عن الأنا، شيء واحد تماما»[3].

لكن على الرغم من أنه بواسطة ما أسماه فشته نشاطًا موجهًا نحو نشاط [4]، فإن الأنا الخالص، إن صَح التعبير، يتجه نحو تأكيد نفسه، فالنشاط التلقائى الأصيل للأنا ليس هو فى حد ذاته واعيًا، وإنما هو بالأحرى الأساس النهائى للوعى أعنى الوعى المألوف، إدراك المرء لوعيه الطبيعى وهو فى العالم. غير أن هذا الوعى لا يستطيع أن يظهر إلا إذا عارض اللاأنا الأنا نفسه، ومن ثم فالقضية الأساسية الثانية للفلسفة هى أن اللاأنا يعارض ببساطة الأنا [5]. ولابد بالطبع لهذا التعارض أن يحدثه الأنا نفسه وإلا فإن المثالية الخالصة لابد من التخلى عنها.

والآن فإن اللاأنا الذى تتحدث عنه القضية الثانية لا حد له، بمعنى أنه الموضوعية بصفة عامة بالأحرى بدلا من أن يكون موضوعًا معينًا أو مجموعة من الموضوعات

---

(1)F. I.. p. 459: M. III p. 43.
(2) F. I. p. 98 :M. I. p. 292
(3) Ibid.
(4) Durch ein Handeln auf ein Handeln.
تأمل الفيلسوف هو نفسه نشاط، أى عمل. إنه يجعل النشاط التلقائى للأنا الخالص يعيد الحياة نفسها إن صَح التعبير، إلى الوعي.
(5) F. I. p 104: M, I, p. 298.

المتناهية. وهذا اللاأنا غير المحدد يتعارض مع الأنا داخل الأنا. لأننا نحن مشغولون بالتجديد النسقى للوعي، والوعى وحدة تتألف من الأنا واللاأنا. ومن ثم فإن النشاط الذى يشكل الأنا الخالص أو المطلق لابد أن يضع اللاأنا داخل نفسه. لكن إذا كان الاثنان محدودين فسوف يتجه كل منهما، إن صَّح التعبير، ليملأ الواقع كله لاستبعاد الآخر. سوف يتجهان إلى طرد الواحد منهما للآخر وملاشاة الواحد للآخر. وسوف يصبح الوعى مستحيلاً. ومن ثم فإذا أردنا رفع الوعي، فلابد أن يكون هناك تحديد متبادل للأنا واللاأنا، ولابد لكل طرف أن يلغى الآخر لكن جزئيًا فحسب. وبهذا المعنى فإن الطرفين الأنا واللاأنا، لابد أن يكون من الممكن أن ينقسما. وفى «**أساس نظرية العلم**» كلها يقدم فشته الصيغة الآتية للقضية الأساسية الثالثة فى الفلسفة وهي: «أنا أضع فى الأنا لا أنا يمكن أن ينقسم كمعارض للأنا الذى يمكن أن ينقسم»[1]. وهذا معناه أن الأنا المطلق يضع بداخل نفسه أنا متناهيًا ولا أنا متناهيًا، بوصفهما حدًا متبادلاً وتحديدًا لكل منهما للآخر. والواقع، كما سنرى فيما بعد، أنه يؤكد أنه بالنسبة للوعى الذاتى يكون وجود الآخر (وكذلك كثرة الذوات المتناهية) مطلوبًا. والنقطة المهمة عنده أنه لا يمكن أن يكون هناك وعى ذاتي، منظورا إلى الأنا المطلق على أنه غير محدود، ينتج بداخله الأنا المتناهى واللا أنا المتناهي.

٦ – لو كنا نعنى بالوعي– كما يعنى به فشته– الوعى البشري، فإنه لا يصعب فهم التشديد على أن اللاأنا حالة ضرورية للوعى . ومن المؤكد أن الأنا المتناهى يمكن أن ينعكس على نفسه، غير أن هذا الانعكاس هو عند فشته ارتداد إلى الخلف للانتباه حتى بالنسبة للوعى الذاتى[2]. لكننا نستطيع التساؤل تماما لماذا ينبغى أن يكون هناك وعى على الإطلاق. أو إذا وضعنا السؤال بطريقة أخرى قلنا: كيف يمكن استنباط القضية الأساسية الثانية للفلسفة من القضية الأولى؟!

(1) F. I. p. 110: M, I. p. 305.

(٢) فى استطاعتنا ملاحظة مرة أخرى التفرقة بين الظاهريات والميتافيزيقا المثالية. إننا نقول شيئًا ما هو إن وضع (الاعتراف) باللا أنا هو شرط للوعى البشرى. ونقول شيئًا آخر هو إن اللاأنا موضوع (منتج أو مخلوق) بواسطة الأنا المطلق أو الخالص.

ويجيب فشته أنه ليس ثمة استدلال نظرى خالص ممكن، ولا أن يكون لنا ملجأ للاستنباط العملي. أعنى أنه لابد لنا النظر إلى الأنا الخالص أو الأنا المطلق على أنه نشاط غير محدود يكافح نحو الوعى بحريته الخاصة من خلال التحقق الذاتى الأخلاقي. ولابد لنا أن ننظر إلى وضع اللاأنا على أنه وسيلة ضرورية لبلوغ هذه الغاية؛ صحيح أن الأنا المطلق فى نشاطه التلقائى لا يعمل بوعى من أجل أية غاية على الإطلاق. لكن الفيلسوف الذى يعيد التفكير عن وعى فى هذا النشاط يرى الحركة بأسرها موجهة نحو غاية معينة. وهو يرى أن الوعى الذاتى يتطلب اللاأنا كما يرى أن البديل منها نشاط غير محدود للأنا يمكن مقارنته بالخط المستقيم الممتد بلا نهاية والذى يمكن أن يتراجع، إن صح التعبير، على نفسه. وهو يرى أيضا أن النشاط الأخلاقى يتطلب مجالاً موضوعيًا، أى عالمًا يمكن فيه إنجاز الأفعال.

والآن فإن القضية الأساسية الثانية للفلسفة تقف من القضية الأساسية الأولى موقف النقيض من القضية؛ ولقد سبق أن رأينا أن الأنا واللاأنا يتجهان إلى إلغاء الواحد منهما الآخر، إذا كان كلاهما غير محدود. إن هذه الواقعة هى التى تدفع الفيلسوف إلى إعلان القضية الأساسية الثالثة التى تقف من القضيتين الأولى والثانية موقف المركب من القضية والنقيض. ولكن فشته لا يقصد أن اللاأنا يوجد دائما بتلك الطريقة التى تعدم الأنا الخالص أو تهدد بأن تفعل ذلك. وبسبب هذا الانعدام الذى لابد أن يحدث لو أن اللاأنا غير المحدود وُضع بداخل الأنا فإننا نضطر إلى السير إلى القضية الثالثة. وبعبارة أخرى المركب يبين لنا ما يجب أن يعنيه النقيض إذا كان التناقض بين الأنا غير المحدود واللاأنا غير المحدود يجب ألا ينشأ. ولو أننا افترضنا أن الوعى سوف ينشأ على الإطلاق فإن النشاط الذى يؤسس الوعى لابد أن ينتج الموقف الذى فيه يحد الأنا واللاأنا كل منهما الآخر.

ومن ثم فإذا نظرنا إلى جانب واحد فإن جدل فشته: القضية، النقيض، المركب[1] يتخذ صورة التعيين التدريجى لمعانى القضايا المبدئية. وتنحل التناقضات التى تنشأ بمعنى أنها تكشف عن أن التناقض ظاهرى فحسب. «إن جميع التناقضات يتم التصالح بينها عندما نحدد بدقة أكثر القضايا المتناقضة»[2]. وعندما يتحدث فشته، على سبيل المثال، عن عبارات تقول إن"الأنا يضع نفسه كمتناه يرى أنه ما أن يضع نفسه على أنه فى آن معًا لا متناه ومتناه وبنفس المعنى ، لا يمكن حل المتناقضات»[3]. وينحل التناقض الظاهرى عن طريق تحديد معنى العبارتين أن الاتفاق المتبادل بينهما يصبح واضحا. فى حالة المسألة التى نحن بصددها ينبغى علينا رؤية النشاط اللامتناهى الواحد يعبر عن نفسه فى ومن خلال الذوات المتناهية.

ومع ذلك فلن يكون من الدقة القول إنه فى الواقعة الفعلية يكمن جدل فشته ببساطة فى التعيين التدريجى أو توضيح المعاني، لأنه أدخل– بالمناسبة– أفكارًا لا يمكن الحصول عليها من خلال التحليل الدقيق للقضية — أو القضايا– المبدئية. فلكى يتقدم فشته، مثلا، من القضية الأساسية الثانية إلى القضية الثالثة فإنه يسلم بنشاط محدود من جانب الأنا، على الرغم من أن فكرة التحديد لا يمكن تحصيلها ببساطة من خلال التحليل المنطقى للقضية الأولى أو القضية الثانية.

وقد انتقد هيجل هذا الإجراء على اعتبار أنه غير كاف من الناحية النظرية أعنى من الناحية الفلسفية. ففى رأى هيجل لا قيمة عند الفيلسوف أن يقدم استنباطًا لا يكون معترفًا بأنه استنباط نظرى دقيق [4]. وتقديم استنباط مثل «الإله يخرج من الآلة Deus ex machine"، أنشطة غير مستنبطة من الأنا يجعل الانتقال ممكنا من قضية إلى أخرى.

---

(1) للإشارة إلى المنهج الجدلى فى فلسفة كانط انظر «المجلد السادس» ص ٢٥١–٢٥٢. كما أن تطوير كانط المتناقض للنقائض (ص٢٨٧ وما بعدها) يرتبط بذلك أيضا.

(2) F. I. p. 255: M, I. p. 448.

(3) Ibid.

(٤) لقد سبق ملاحظة إقرار فشته الصريح أنه ليس هناك استنباط نظرى خالص ممكن عن القضية الأساسية الثانية.

ومن الصعب إنكار أن إجراء فشته الفعلى لا يتناسب تماما مع رأيه المبدئى عن طبيعة الفلسفة بوصفها علمًا استنباطيًا. وفى الوقت نفسه لابد من تذكر أن الفيلسوف فى نظره ينشغل بوعى بتجديد عملية نشطة، إن صح التعبير ، أعنى تأسيس الوعى الذى يحدث فى ذاته بصورة لا واعية. وحين يفعل الفيلسوف ذلك فإنه يتخذ نقطة انطلاقه الوضع الذاتى للأنا المطلق، ونقطة وصوله الوعى الإنسانى كما نعرفه نحن. وإذا كان من المستحيل أن نتقدم من خطوة إلى أخرى فى تجديد النشاط المنتج للأنا دون أن ننسب للأنا وظيفة معينة أو نمطا محددا من النشاط، عندئذ لابد أن يحدث ذلك. وهكذا حتى إذا لم نحصل على مفهوم التحديد من خلال التحليل المنطقى الدقيق للقضيتين الأساسيتين الأولى والثانية، فإنه مع ذلك يجب من وجهة نظر فشته أن نوضح معناهما.

٧ - عندما ألخص نظرية فشته عن القضايا الأساسية الثلاث للفلسفة، فإننى ألخص الجهاز المنطقى الذى استخدمه فى كتابه "**أساس نظرية العلم بأسرها**» والذى يصوّر فى بعض جوانبه فلسفته على نحو رائع، ذلك لأن هذا الجهاز ليس فى الواقع ضروريا كما تظهره واقعة أن فشته نفسه حذفه فى بعض عروضه لمذهبه. وفى الوقت نفسه لابد أن نقول شيئًا عنه لأنه يفيدنا فى توضيح فكرة فشته عن العلاقات بين الفلسفة والمنطق الصوري.

اقترب فشته فى كتابه «**أساس نظرية العلم بأسرها**» من القضية الأساسية الأولى فى الفلسفة بالتأمل فى قضية منطقية لا يمكن البرهنة عليها، وكل الناس يقرون بحقيقتها، وهذه القضية هى مبدأ الهوية الذى يوضع فى صيغة هى (أ)هى (أ) أو (أ) = (أ). لا شيء يقال عن مضمون (أ) ولا يؤكد أن (أ) موجود. وما يتم تأكيده هو علاقة ضرورية بين (أ) ونفسها (أ). فإذا كان هناك (أ) فإنها بالضرورة فى هوية مع نفسها. وهذه العلاقة الضرورية بين (أ) كموضوع و (أ) كمحمول يشير إليها فشته على أنها (س).

هذا الحكم يُوضع ويتقرر فقط- فى ومن خلال- الأنا أو الذات Ego. وهكذا نجد أن وجود الأنا قد تأكد من نشاطه فى الحكم، حتى لو لم تكن هناك قيمة قد تحددت لـ (أ). " إذا

كانت القضية أ = أ مؤكدة فلابد أيضًا أن تكون قضية **أنا أكون** مؤكدة "[1]. وعند تأكيد مبدأ الهوية يؤكد الأنا أو يضع نفسه بوصفه متطابقا ذاتيا.

ومن ثم فعلى حين أن فشته يستخدم مبدأ الهوية الصورى كوسيلة أو أداة للوصول إلى القضية الأساسية الأولى للفلسفة، فإن مبدأ الهوية ليس هو نفسه هذه القضية. والواقع أنه من الواضح جدًا أن المرء لن يبعد كثيرًا مع استنباط أو تجديد الوعي، لو أنه اقترح استخدام مبدأ الهوية الصورى كنقطة بدء أو أساس.

وفى الوقت نفسه،العلاقة بين مبدأ الهوية الصورى والقضية الأساسية الأولى للفلسفة قريبة جدًا عند فشته، أقرب من وصف الأولى كوسيلة أو أداة للوصول إلى ما تميل الأخيرة إلى افتراضه. ذلك لأن مبدأ الهوية– إن صَّح التعبير– هو القضية الأساسية الأولى للفلسفة ويجعلها صورية بطريقة خالصة، ولابد لنا أن نحصل على مبدأ الهوية. وبهذا المعنى فإن الأخير يتأسس على الأول ويكون مشتقًا منه.

وبالمثل ما يسميه فشته بالبديهية الصورية للتضاد مثل: (لا) (لا أ)= (أ) تُستخدم للوصول إلى القضية الأساسية الثانية. ذلك لأن وضع (لا أ) يفترض مقدمًا وضع (أ) وهو بذلك يضاد (أ). وهذا التضاد لا يقع إلا في، ومن خلال، الأنا Ego. وفى الوقت نفسه يقال إن بديهية التضاد الصورية تتأسس على القضية الثانية للفلسفة التى تؤكد تعارض الأنا لنفسها للاأنا بصفة عامة. ومن ناحية أخرى فإن القضية المنطقية التى يسميها فشته بديهية الأساس أو السبب الكافى (أ) من ناحية = (–أ) وبالعكس يقال إنها تتأسس على القضية الأساسية الثالثة فى الفلسفة، بمعنى أن الأولى مشتقة عن طريق تجريد مضمون محدد من الثانية وتستبدل بدلا منها متغيرات.

وباختصار فإن وجهة نظر فشته هى أن المنطق الصورى يعتمد على، ويشتق من "**نظرية العلم**" وليس الطريق الآخر دائريًا. وهذه النظرة عن العلاقة بين المنطق

---

(1) F.1,p.95:m,1,p.289

الصوري، والفلسفة الأساسية هي في الواقع غامضة إلى حد ما بسبب واقعة أنه « **في أساس نظرية العلم بأسرها** » يبدأ فشته بتأمل مبدأ الهوية. لكن في مناقشته التالية يتقدم ليجعل وجهة نظره عن الطابع الاشتقاقي للمنطق الصوري واضحة تماما. وهذه النظرة على أية حال تلزم من إصراره على أن « **نظرية العلم** » هي العلم الأساسي.

وربما نضيف أن فشته في استنباطه للقضايا الأساسية للفلسفة يبدأ باستنباط المقولات. وفي رأيه أن استنباط كانط لم يكن نسقيًا بما فيه الكفاية. ولو أننا بدأنا من الوضع الذاتي للأنا، فإننا نستطيع استنباطها تباعًا في مسار تجديد الوعي. وهكذا فإن القضية الأساسية الأولى تعطينا مقولة الواقع Reality ؛ ذلك "لأن ما يوضع من خلال الوضع المحض للشيء.. هو واقعه، هو ماهيته" [1]. ومن الواضح أن القضية الثانية تعطينا مقولة السلب، والقضية الثالثة تعطينا مقولة التحديد أو التعيين.

٨ - تزودنا فكرة التحديد المتبادل بأساس استنباط مزدوج للوعي الذي اعتبره فشته ضروريًا. خذ العبارة التي تقول إن الأنا المطلق يضع بداخل نفسه «أنا» متناهيًا، و«لا أنا» متناهيًا كتحديد متبادل الواحد للآخر. إن ذلك يتضمن قضيتين: الأولى هي أن الأنا المطلق يضع نفسه بوصفه محدودًا من «اللاأنا»، والثانية أن الأنا المطلق يضع (داخل نفسه) اللاأنا بوصفه محدودًا أو متعينا بواسطة الأنا (المتناهي). وهاتان القضيتان هما على التوالي القضيتان الأساسيتان لاستنباطي الوعي النظري والعملي. فإذا نظرنا إلى الأنا على أنه يتأثر باللاأنا ، فإننا نستطيع الإشارة إلى الاستنباط النظري للوعي الذي يعتبر ما أسماه فشته سلسلة الأفعال؛ أعني أفعال الأنا كما هي محددة باللاأنا. وينتمي الإحساس على سبيل المثال إلى هذه الفئة من الأفعال. وإذا نظرنا إلى الأنا على أنه يتأثر «باللاأنا» فإننا نستطيع الإشارة إلى الاستنباط العملي للوعي الذي يعتبر السلسلة «المثالية» للأفعال بما في ذلك على سبيل المثال : الرغبة والفعل الحر.

---

(1) F. I. p. 99: M, I, p. 293.

والاستنباطان، بالطبع مكملان، ويشكلان معًا الاستنباط الفلسفى الشامل أو تجديدا للوعي. وفى الوقت نفسه فإن الاستنباط النظرى تابع للاستنباط العملي، ذلك لأن الأنا المطلق هو نزاع لا متناه نحو التحقق الذاتى من خلال النشاط الأخلاقى الحر، واللاأنا: عالم الطبيعة هو وسيلة أو أداة لبلوغ هذه الغاية. ويعطينا الاستنباط العملى السبب الذى يجعل الأنا المطلق يضع اللاأنا كحد ومؤثر فى الأنا المتناهي. ويؤدى بنا ذلك إلى أن ننحصر فى نطاق الأخلاق. والواقع أن نظريتى فشته عن الحقوق والأخلاق هما استمرار للاستنباط العملى بوصفه موجودًا فى «**نظرية العلم**» الصحيحة. إن فلسفة فشته، كما ذكرنا ذلك من قبل، هى أساسًا مثالية أخلاقية دينامية.

وليس فى إمكاننا أن نناقش هنا جميع مراحل استنباط الوعى عند فشته. وحتى لو كان ذلك ممكنا فسوف يكون من الصعب أن يكون مرغوبًا فيه. ويمكن فى القسمين القادمين أن نذكر بعض ملامح الاستنباط النظرى والاستنباط العملي، لكى نعطى القارئ فكرة عن خط التفكير الذى كان يسير فيه فشته.

٩ - فى المذهب المثالى عند فشته كل نشاط لابد أن يرتد فى النهاية إلى الأنا نفسه، أعنى إلى الأنا المطلق، واللاأنا الذى لا يوجد إلا بالنسبة للوعي. لأنه لكى نسلّم بفكرة اللاأنا التى توجد باستقلال عن كل وعى ، والتى تؤثر فى الأنا لابد أن نسلّم من جديد بفكرة الشيء فى ذاته ونتخلى عن المثالية. ومن الواضح فى الوقت نفسه أنه من وجهة نظر الوعى العادى أو المألوف هناك تمييز بين التمثل والشيء. إن لدينا الإيمان التلقائى بأننا نعمل بواسطة الأشياء الموجودة فى استقلال عن الأنا. وبالنسبة لجميع المظاهر فإن هذا الإيمان مبرر تمامًا. وهذا ما ينبغى على فشته أن يبينه بطريقة تتسق مع الوضع المثالي. كيف تظهر وجهة نظر الوعى المألوف، وكيف يكون، من هذه الوجهة من النظر، إيماننا التلقائى بالطبيعة الموضوعية مبررًا بمعنى ما. لأن غاية الفلسفة المثالية هى شرح وقائع الوعى على أساس المبادئ المثالية وليس إنكارًا لها.

ومن الواضح أن فشته لابد أن يعزو إلى الأنا قوة إنتاج فكرة «لا أنا» موجودة بصورة مستقلة عندما تعتمد فى الواقع على «الأنا» لدرجة أن نشاط اللاأنا يصبح فى

النهاية نشاط الأنا نفسه. ومن الواضح كذلك أن هذه القوة لابد أن تُعزى إلى الأنا المطلق بدلا من الذات الفردية، ولابد أن تعمل تلقائيًا وضروريًا بدون وعي. وإذا وضعنا المسألة بطريقة جافة، فإننا نقول إنه عندما يظهر الوعى على المسرح فلابد أن يتم العمل. لابد أن يحدث تحت مستوى الوعي؛ وإلا فلابد أن يكون مستحيلاً شرح إيماننا التلقائى فى طبيعة موجودة باستقلال عن الأنا. وبعبارة أخرى من أجل الوعى التجريبى الطبيعى لابد أن تكون الطبيعة شيئًا معطى. إن الفيلسوف هو وحده الذى يتمكن بالتفكير الترنسندنتالى من تتبع وعى النشاط الإنتاجى للأنا المطلق الذى يحدث بذاته من دون الوعي؛ ذلك لأنه بالنسبة لغير الفيلسوف، وبالنسبة لوعى الفيلسوف التجريبى يكون العالم الطبيعى شيئًا معطى ، يكون موقفا يجد فيه الأنا المتناهى نفسه.

وهذه القوة يسميها فشته قوة الخيال أو، بطريقة مناسبة أكثر، القوة المنتجة للخيال، أو قوة الخيال المنتج. ولقد كانت قوة الخيال سائدة فى فلسفة كانط حيث تصلح كحلقة وصل لا تنفصل بين الحساسية والفهم[1]. لكن يفترض مع فشته دورًا عظيم الأهمية فى تأسيس الوعى المألوف أو التجريبي، وليس بالطبع نوعًا من القوة الثالثة بالإضافة إلى الأنا واللاأنا: إنه نشاط الأنا ذاته؛ أعنى الأنا المطلق. وفى كتابات فشته المبكرة ربما يقدم أحيانا انطباعًا بأنه يتحدث عن نشاط الذات الفردية، لكنه عندما يراجع تطور فكره فإنه يحتج بأنه لم يقصد ذلك أبدًا.

فيما يسميه فشته التاريخ البراجماتى للوعي[2] يصوّر الأنا بأنه يحدد بطريقة تلقائية نشاطه الخاص، وبذلك يضع نفسه على أنه سلبى أعنى متأثرا. فحالته عندئذ هى حالة الإحساس. غير أن نشاط الأنا يفرض نفسه من جديد- إن صَح التعبير- ويموضع الإحساس. أعنى أنه فى النشاط المتجه ظاهريًا نحو الحدس، تحيل الأنا الإحساس تلقائيا إلى «اللاأنا». وهذا الفعل يؤسس التمايز بين التمثل والصورة والشيء. وتنظر الذات

(1) See Vol. VI. Pp. 256-260.

(٢) ولقد قدّم ذلك فى كتابه «أساس نظرية العلم بأسرها». وهناك تحليل لتفصيلات أكثر لبعض المراحل يُقدم فى كتاب «موجز لماهية نظرية العلم».

المتناهية فى الوعى التجريبى إلى التمايز بين الصورة والشيء على أنه تمايز بين تعديل ذاتى وموضوع يوجد باستقلال عن نشاطه الخاص؛ لأنه تجاهل لواقعة مفادها أن إسقاط «اللا – أنا» من عمل الخيال المنتج وهو يعمل على مستوى الشعور التحتي.

والآن فإن الوعى لا يتطلب ببساطة لا أنا غير معين، بل موضوعات محددة ومتميزة.. لكن إذا كانت هناك موضوعات يمكن تمييزها، فلابد أن يكون هناك مجال مشترك– فيه وبالعلاقة به – تستبعد الموضوعات بعضها بعضًا بالتبادل. ومن هنا فإن قوة الخيال تنتج المكان، والامتداد، والاتصال وما يمكن أن ينقسم بلا نهاية ولا حد ، كصورة للحدس.

وبالمثل لابد أن يكون هناك سلسلة من الزمان لا يمكن أن تنعكس من هذا القبيل حتى أن أفعال الحدس المتتابعة تكون ممكنة، وإذا ما كان فعل معين من أفعال الحدس يحدث فى أية لحظة، فإن أى إمكان آخر يُستبعد بمقدار اهتمامنا بهذه اللحظة. ومن هنا فإن الخيال المنتج يضع الزمان بطريقة مناسبة كصورة ثابتة من الحدس. ولا حاجة للقول إن صورتى الزمان والمكان، قد أنتجا تلقائيا بواسطة نشاط الأنا المطلق أو الخالصة: فهما لم يوضعا عن وعى وعن قصد.

ومع ذلك فإن تطور الوعى يحتاج إلى أن إنتاج الخيال الخلاق يصبح أكثر تعيينًا، ويتأثر ذلك بواسطة قوتى الفهم والحكم. وعلى مستوى الفهم فإن «الأنا» تحدد التمثلات على أنها مفاهيم أو تصورات، فى حين أنه يقال إن قوة الحكم تحول هذه المفاهيم أو التصورات إلى **فكر** عن الموضوعات، بمعنى أنها جاءت إلى الوجود ليس فقط **فى** الفهم بل أيضا **من أجل** الفهم. ومن ثم فهما معًا مطلوبان للفهم بالمعنى الكامل. «لا شيء فى الفهم، ولا قوة من قوى الحكم: لا قوة من قوى الحكم ، لا شيء فى الفهم، من أجل الفهم»[1]. الحدس الحسى مشدود بقوة، إن صح التعبير، للموضوعات الجزئية، لكننا على مستوى الفهم والحكم نجد التجريد من الموضوعات الجزئية وإصدار أحكام كلية. وهكذا نرى فى التاريخ البراجماتى للوعى الأنا يرتفع فوق النشاط غير الواعى للخيال المنتج ويحصل، إن صَّح التعبير، على حرية معينة للحركة.

---

(1) F. I. p. 242: M, I, p. 435.

ومع ذلك، فإن الوعى الذاتى يتطلب أكثر من قوة التجريد من الموضوعات الجزئية لصالح الكلي. إنه يفترض مقدمًا قوة التجريد من الموضوع بصفة عامة؛ لكى ينجز التأمل فى الذات. وقوة التجريد المطلق هذه – كما يسميها فشته – هى العقل. فعندما يجرد العقل من مجال «اللا– أنا» تبقى «الأنا» ويكون لدينا الوعى الذاتي. لكن ليس فى استطاعة المرء أن يحذف تماما موضوع الأنا ويوحد نفسه فى الوعى مع أنا الذات. أعنى أن الوعى الذاتى الخالص الذى فيه لابد أن يكون أنا– الذات شفافًا تمامًا لذاته، مثالى من النوع الذى لا يمكن أبدًا أن يتحقق بالفعل، ولكن ليس فى إمكان المرء سوى الاقتراب منه. «كلما استطاع فرد معين أن يفكر فى ذاته (كموضوع) على أنه بعيد، اقترب وعيه الذاتى التجريبى إلى الوعى الذاتى الخالص»[1].

إنها، بالطبع، قوة العقل التى تَمكن الفيلسوف من فهم الأنا الخالص وتتبعه. وفى التأمل الترنسندنتالى نجد النشاط المنتج فى الحركة نحو الوعى الذاتي. لكن سبق رؤية أن الحدس العقلى للأنا المطلق لم يختلط أبدًا مع العناصر الأخرى؛ ولا حتى الفيلسوف يستطيع إنجاز المثل الأعلى لما يسميه فشته الوعى الذاتى الخالص.

١٠ - الاستنباط العملى للوعى يستطلع خبايا، إن صح التعبير، الخيال المنتج ويكشف عن أساسه فى طبيعة الأنا المطلق كصراع أو كفاح لامتناه. صحيح لو أننا تحدثنا عن الكفاح ، فمن الطبيعى أن نميل إلى الظن أنه كفاح وراء شيء ،أعنى أننا نفترض سلفا وجود اللا – أنا. لأنك لكى تفعل ذلك فلابد أن يعنى إعادة إدخال الشيء فى ذاته عند كانط. وفى الوقت نفسه فإنه كفاح يتطلب– كما يصر فشته –حركة مضادة، يتطلب كفاحًا مضادًا، يتطلب كبحًا أو عقبة، لأنه إذا لم يلتق بمقاومة لا عقبة، ولا كبح، فإنه يشبع ويتوقف عن الكفاح أو الصراع. غير أن الأنا المطلق لابد أن يتوقف عن الكفاح. ومن هنا فإن الطبيعة نفسها، طبيعة الأنا المطلق تستلزم وضع اللاأنا بواسطة الخيال المنتج؛ أعنى بواسطة الأنا المطلق فى نشاطه «الواقعي».

---

(1) F. I. p. 244: M, I, p. 437.

ويمكن التعبير عن المسألة بالطريقة الآتية، الأنا المطلق يمكن تصوره كنشاط، وهذا النشاط هو أساسًا كفاح لا متناه، إلا أن الكفاح عند فشته يتضمن التغلب على، والتغلب على يحتاج إلى عقبة يتغلب عليها. ومن هنا فإن الأنا لابد أن تضع اللاأنا. وبعبارة أخرى فإن الطبيعة هى وسيلة ضرورية أو أداة ضرورية للتحقق الذاتى الأخلاقى للأنا. إنها مجال للفعل.

ومع ذلك فإن فشته لم يتقدم مباشرة من فكرة الأنا باعتبارها كفاحًا إلى وضع اللاأنا. وهو يذهب أولاً إلى أن الكفاح يتخذ صورة معينة للدافع ما دون الواعى أو الباعث، وأن هذا الدافع يوجد من أجل «الأنا» فى صورة الشعور. والآن الباعث أو الدافع يرغب- على حد تعبير فشته- فى أن يكون السببية فى تأثيره فى شيء خارج ذاته. ومع ذلك لا يمكن اعتباره ببساطة دافعًا يؤثر فى أى شيء. ومن هنا فإن الشعور بالدافع أو الباعث هو شعور بالإكراه، شعور بعدم القدرة، أو بأنه معاق. والأنا الشاعرة مضطرة إلى وضع اللاأنا كشعور لا أعرف ما هو، شعور بوجود العقبة أو الكابح. ويستطيع الدافع إذن أن يصبح دافعًا **نحو الموضوع**[1].

ومن الجدير بالذكر ملاحظة أن الشعور فى نظر فشته هو أساس كل إيمان بالواقع. إذ يشعر الأنا بالدافع أو الباعث كقوة أو سلطة معاقة. والشعور بالقوة والشعور بالإعاقة يسيران جنبًا إلى جنب. والشعور الشامل هو أساس الإيمان بالواقع. «هنا يكمن أساس كل واقع فقط من خلال علاقة الشعور بالأنا.. هو واقع ممكن من أجل الأنا سواء للأنا أو اللاأنا»[2]. ويقوم الإيمان بالواقع فى النهاية على أساس الشعور وليس على أساس أية حجة نظرية.

وبالتالي، فإن الشعور بالدافع كقوة يمثل مرتبة أولية من التأمل، ذلك لأن الأنا هى نفسها الدافع الذى نشعر به. ومن ثم فالشعور هو الشعور الذاتي. وفى أقسام متتالية

---

(1) F. I. p. 291: M, I. p. 483.

(2)F. I. p. 301: M, I, p. 492.

من الاستنباط العملى للوعى يتعقب فشته هذا التأمل؛ فنحن نرى- على سبيل المثال- الدافع أو الباعث بما هو كذلك أصبح أكثر تعينًا فى صورة الدوافع المتميزة والرغبات. ونحن نرى التطور فى «أنا» المشاعر المتميزة للإشباع، لكن بمقدار ما يكون الأنا كفاحًا لا متناهيا فهو عاجز عن السكون فى أى إشباع جزئى أو مجموعة من الإشباع. ونحن نراه يصل نحو الهدف المثالى من خلال نشاطه الحر. ومع ذلك فهذا الهدف يتراجع ويتقهقر دائما. والواقع أنه لابد أن يتراجع ويتقهقر إذا كانت الأنا لا متناهية أو كفاحها لا حًد له. ومن ثم ففى النهاية يكون لدينا فعل من أجل الفعل، رغم أن فشته فى نظريته الأخلاقية يبّين كيف أن الكفاح اللامتناهى للأنا المطلق من أجل الحرية التامة وتملك النفس يتحقق- بقدر ما هو فى الإمكان- من خلال سلسلة الأفعال الأخلاقية المتعينة فى العالم التى وضعها من خلال- أعنى من خلال- تقارب الرسالة الأخلاقية المعينة للذوات المتناهية نحو هدف مثالي.

إننا نجد فى التطور التفصيلى لاستنباط فشته العملى للوعى صعوبة شهيرة فى تعقبه. لكن من الواضح بما فيه الكفاية أن الأنا بالنسبة له هى من البداية أنا نشطة أخلاقيًا. أعنى أنها ذلك بالقوة. إن التحقق الفعلى للطبيعة الممكنة للأنا هو الذى يتطلب وضع اللاأنا أو عمل الخيال المنتج كله. ويكمن وراء النشاط النظرى للأنا طبيعته ككفاح بوصفه دافعًا أو باعثًا. فمثلاً إنتاج التمثلات هو عمل القوة النظرية ،لا عمل القوة العملية أو الدافع من حيث إنه كذلك. ولكن الإنتاج يفترض سلفًا الدافع للتمثل.فعلى العكس، وضع العالم الحسى ضرورى لكى يستطيع الكفاح الأساسى أو الباعث أن يتخذ الصورة المتعينة للنشاط الأخلاقى الحر المتجه نحو هدف مثالي. وهكذا فإن الاستنباطين متكاملان رغم أن الاستنباط النظرى يجد توضيحًا نهائيا فى الاستنباط العَملي. وبهذا المعنى يحاول فشته أن يشبع بطريقته الخاصة مطالب نظرية كانط فى أولوية العقل العملي.

وفى استطاعتنا القول أيضا إن فشته فى استنباطه العملى للوعى يحاول التغلب على القسمة الثنائية الموجودة فى فلسفة كانط بين طبيعة الإنسان العليا وطبيعته الدنيا، بين الإنسان كفاعل أخلاقى والإنسان كمركب من الغرائز والدوافع. ذلك لأن الدافع الأساسى نفسه الذى يُعرض على أنه صور مختلفة يرقى إلى مستوى النشاط الأخلاقى الحر.

وبعبارة أخرى ينظر فشته إلى الحياة الأخلاقية على أنها تطور من حياة الغريزة والدافع الغريزى بدلا من أن تكون ردا عنيفا له. بل إنه يعثر على التصور سلفا للأمر المطلق على مستوى الشوق والرغبة الفيزيقية. ويسلّم فى أخلاقه ، بالطبع، بواقعة أنه ربما يكون، وكثيرًا ما يكون، صراع بين صوت الواجب ودعاوى الرغبة الحسية، لكنه حاول حل المشكلة داخل إطار النظرة المتحدة لنشاط الأنا بوجه عام.

١١ - يمكن النظر إلى استنباط الوعى عند فشته، من وجهة نظر ما، على أنه عرض نسقى لشروط الوعى كما نعرفها. وإذا نُظر إليه ببساطة بهذه الطريقة لن تكون الأسئلة مناسبة عن العلاقات الزمانية والتاريخية بين الظروف المختلفة. فعلى سبيل المثال، يرى فشته أن العلاقة بين الذات والموضوع أساسية للوعي. وفى هذه الحالة لابد أن يكون هناك ذات وموضوع معًا، وأنا ولا أنا لو أردنا أن يكون هناك وعي. والنظام التاريخى الذى تظهر فيه هذه الظروف غير مناسب بالنسبة لمشروعية هذه العبارة.

لكن – كما رأينا– استنباط الوعى هو أيضا ميتافيزيقا مثالية، على أن يؤول الأنا الخالص على أنه فرد أعلى ونشاط يجاوز التناهي، وما يُسمى بالأنا المطلق. وبالتالى يكون مفهوما إذا سأل دارس فشته عما إذا كان الفيلسوف ينظر إلى الأنا المطلق على أنه يضع العالم الحسى قبل الأنا المتناهى أو فى الوقت نفسه معه أو من خلاله.

وقد يبدو ذلك لأول وهلة على الأقل سؤالاً سخيفًا. ووجهة النظر الزمانية والتاريخية، ربما قيل، تفترض سلفًا بالنسبة لفشته تكوين الوعى التجريبي، وبذلك فإن الاستنباط الترنسندنتالى للوعى التجريبى يعلو على النظام الزمانى والتاريخى ويمتلك الاستنباط المنطقى اللازماني. وفضلا عن ذلك ،فإن السلسلة الزمانية هى نفسها مستنبطة. ولم يكن لدى فشته أية نية لإنكار وجهة نظر الوعى التجريبى الذى بالنسبة له يسبق الطبيعة الذوات المتناهية. لقد كان مهتمًا بتأسيسها وليس بإنكارها.

لكن المسألة ليست على هذا القدر من البساطة، لأن الفهم البشرى فى فلسفة كانط هو الذى يمارس نشاطًا تأسيسيًا فى إعطاء صورة قبلية apriori للواقع الظاهر. صحيح أن الفهم فى هذا النشاط يعمل تلقائيًا ولا شعوريًا وهو يعمل على أنه الفهم بما هو كذلك ،

يعمل على أنه الذات بما هى كذلك، ولا يعمل على أنه فهم زيد وعمرو. ولكن رغم ذلك فالفهم البشرى ليس هو العقل الإلهى الذى قيل إنه يمارس هذا النشاط. ولو أننا حذفنا الشيء فى ذاته وأقنوم الأنا الترنسندنتالية عند كانط بوصفه الأنا المطلق الميتافيزيقي، فمن الطبيعى تماما أن نتساءل عما إذا كان الأنا المطلق يضع الطبيعية على نحو مباشر أو من خلال مستويات الشعور التحتى – إن صح التعبير – للموجود البشرى. وقبل كل شيء فإن استنباط الوعى عند فشته ليس نادرًا ما يوحى بالبديل الثانى من هذه البدائل. وإذا كان ذلك هو ما يعنيه الفيلسوف حقًا فهو يواجه مشكلة واضحة.

ولحسن الحظ يجيب فشته عن السؤال بألفاظ واضحة. وفى بداية الاستنباط العملى للوعى يلفت نظرنا إلى تناقض ظاهر. فالأنا من ناحية بوصفه ذكاء يعتمد على اللاأنا. ومن ناحية أخرى يقال إن الأنا تقوم بتحديد اللاأنا، ولابد بالتالى أن تكون مستقلة عنها. وينحل التناقض (فقد اتضح أنه تناقض ظاهرى فحسب) عندما نفهم أن الأنا المطلق يعين اللاأنا على نحو مباشر الذى يدخل فى التمثل، بينما نراه يحدد الأنا على أنه ذكاء (الأنا كتمثل) بطريقة مباشرة أعنى بواسطة اللاأنا. وبعبارة أخرى الأنا المطلق لا يضع العالم من خلال الأنا المتناهى وإنما على نحو مباشر. ويذكر الأمر نفسه بوضوح فى فقرة من المحاضرات عن "**وقائع الوعي**" قد ألمحنا إليها من قبل. "إن العالم المادى قد تَّم استنباطه فى فترة مبكرة كحد مطلق لقوة الخيال المنتجة، لكننا لم نذكر بوضوح وبصراحة ما إذا كانت القوة المنتجة فى هذه الوظيفة هى التجلى الذاتى لحياة المرء بما هو كذلك أو أنها تجلى الحياة الفردية؛ أعنى ما إذا كان العالم المادى قد وُضع من خلال الحياة المتحدة الذاتية للمرء أو من خلال الفرد بما هو كذلك. إنه ليس الفرد بما هو كذلك، وإنما حياة المرء هى التى تحدس موضوعات العالم المادي"(١).

من الواضح أن تطور هذه الوجهة من النظر تتطلب أنه ينبغى على فشته الابتعاد عن وجهة نظر انطلاق كانط، وأن الأنا الخالص، مفهوم نصل إليه من خلال تأمل الوعى البشرى،

---

(1) F. I. p. 614 (M. ليست موجودة في)

لابد أن يصبح الوجود المطلق الذى يتجلى فى العالم. وهذا هو فى الواقع الطريق الذى سار فيه فشته فى فلسفته المتأخرة، التى تنتمى إليها محاضرات عن "**وقائع الوعي**". وكما سنرى فيما بعد فإن فشته لم ينجح قط فى إلقاء السلم بعيدًا، الذى تسلق عليه إلى المثالية. وعلى الرغم من أنه يعتقد بوضوح أن الطبيعة بوصفها موضوعة بواسطة المطلق كمجال للنشاط الأخلاقي، فإنه يؤكد فى النهاية أن العالم لا يوجد إلا فى الوعى ومن أجل الوعي. ومن ثم فبغض النظر عن الإنكار الصريح أن الأشياء المادية موضوعة "من خلال الفرد بما هو كذلك" ، فإن موقفه يظل غامضًا وملتبسًا؛ ذلك لأنه رغم أن الوعى كما يقال هو وعى المطلق ، فإن المطلق يقال عنه أيضا إنه واع من خلال الإنسان، ولا يُنظر إليه فى ذاته بمعزل عن الإنسان.

الفصل الثالث

فشته (٢)

ملاحظات تمهيدية- الوعى الأخلاقى المشترك، وعلم الأخلاق- طبيعة الإنسان الأخلاقية - المبدأ الأقصى للأخلاق- والشرط الصورى لأخلاقية الأفعال - الضمير كمرشد لا يخطئ - التطبيق الفلسفى للقانون الأخلاقى الصوري - فكرة الرسالة الأخلاقية والرؤية العامة لفشته عن الواقع - جماعة الذوات فى عالم كشرط للوعى الذاتي - مبدأ أو قاعدة الحق- استنباط الدولة وطبيعتها - الدولة التجارية المغلقة - فشته والقومية.

١ - فى القسم الذى خصصناه لحياة فشته ومؤلفاته، رأينا أنه نشر "**أساس الحق الطبيعي**" عام ١٧٩٦، عامان قبل نشر "**علم الأخلاق**". وفى رأيه أن نظرية الحقوق والمجتمع السياسى يمكن أن تكون وينبغى أن تكون مستنبطة بطريقة مستقلة عن استنباط مبادئ الأخلاق. وذلك لا يعنى أن فشته اعتقد فى فرعين من الفلسفة لا رابطة تربط الواحد منهما بالآخر على الإطلاق؛ فمن ناحية، الاستنباطان لهما جذور مشتركةفى مفهوم الذات بوصفها كفاحًا ونشاطًا حرًا. ومن ناحية أخرى، نسق الحقوق والمجتمع السياسى يزودنا بمجال لتطبيق القانون الأخلاقي. لكن من وجهة نظر فشته أن مجاله خارجى بالنسبة للأخلاق، بمعنى أنه ليس استنباطًا من المبدأ الأخلاقى الأساسي، وإنما هو إطار بداخله وبالنسبة له، يمكن تطبيق القانون الأخلاقي. فمثلا يمكن أن يكون لدى الإنسان واجبات أخلاقية تجاه الدولة، وينبغى على الدولة أن تسعى لإتمام هذه الظروف التى يمكن فيها تطوير الحياة الأخلاقية، غير أن الدولة ذاتها مستنبطة كوسيلة ضرورية

مفترضة، أو وسيلة لحراسة وحماية نسق الحقوق. فإذا كانت طبيعة الإنسان الأخلاقية قد تطورت تطورًا تامًا فإن الدولة لابد أن تذوى وتضمحل. ومن ناحية أخرى، على الرغم من أن حق الملكية الخاص يتلقى من الأخلاق ما يسميه فشته تصديقًا أبعد فإن استنباطه المبدئى يُفترض أن يكون مستقلا عن الأخلاق.

وأحد المبررات الأساسية التى جعلت فشته يقر بهذا التمايز بين نظرية الحقوق والنظرية السياسية من ناحية والأخلاق من ناحية أخرى هو أنه نظر إلى الأخلاق على أنها تهتم بالأخلاق الداخلية، وتهتم بالضمير، وبالمبدأ الصورى للأخلاق، فى حين أن نظرية الحقوق ونظرية المجتمع السياسى تهتمان بالعلاقات الخارجية بين الموجودات البشرية. وفضلا عن ذلك ، إذا كان هناك تعليق أن نظرية الحقوق يمكن أن ينظر إليها على أنها أخلاق تطبيقية، بمعنى أنه يمكن استنباطها كتطبيق للقانون الأخلاقي، فإن فشته يرفض الإقرار بحقيقة هذا النزاع. إن الواقعة التى تقول إن لى حقًا لا تعنى بالضرورة أننى ملزم بممارسته وقد يتطلب الصالح العام فرصة للاقتضاب أو التحديد فى ممارسة الحقوق. غير أن القانون الأخلاقى هو أمر مطلق: إنه ببساطة يقول: "افعل كذا" أو "لا تفعل كيت". ومن ثم فنسق الحقوق لا يمكن استنباطه من القانون الخلقى رغم أننا بالطبع ملزمون أخلاقيًا باحترام نسق الحقوق بوصفه قائمًا فى المجتمع؛ وبهذا المعنى يضيف القانون الأخلاقى تصديقًا أبعد على الحقوق، لكن ليس ثمة مصدر مبدئي.

وفى رأى هيجل أن فشته لم ينجح فى التغلب على صورية الأخلاق الكانطية، حتى إذا كان قد زودنا ببعض المادة التى تجعلنا نفعل ذلك. والواقع أن هيجل وليس فشته هو الذى أعَّد مركبًا من مفهوم الحق ، والأخلاق الداخلية، والمجتمع فى المفهوم العام لحياة الإنسان الأخلاقية؛ ولكن السبب الرئيشى الذى جعلنى أتوقف فى القسم الأول من هذا الفصل عند تفرقة فشته بين نظرية الجقوق والنظرية الأخلاقية هو أننى اقترح دراسة النظرية الأخلاقية عند الفيلسوف قبل تلخيص نظريته عن الحقوق وعن الدولة. وهذا الإجراء ربما بطريقة أخرى يعطينا الانطباع الخاطئ أن فشته نظر إلى نظرية الحقوق كاستنباط من القانون الأخلاقي.

٢ - يقول فشته إنه يمكن للإنسان أن تكون لديه معرفة بطبيعته الأخلاقية وخضوعه للأمر الأخلاقى بطريقتين: فى المقام الأول يستطيع أن يمتلك معرفته على مستوى الوعى الأخلاقى العام. أعنى أنه يمكن أن يكون واعيًا من خلال ضميره بالأمر الأخلاقى الذى يقول له افعل هذا ولا تفعل ذلك، وهذا الإدراك المباشر كاف جدًا لواجبات المرء ولسلوكه الأخلاقي. وفى المقام الثاني: يستطيع الإنسان أن يفترض الوعى الأخلاقى العادى كشيء معطى، ويبحث فى أسسه. والاستنباط النسقى للوعى الأخلاقى من جذوره فى الأنا هو علم الأخلاق، ويزودنا "بالمعرفة الثقافية". وبمعنى ما ، وبالطبع، تترك هذه المعرفة الثقافية كل شيء على نحو ما كانت من قبل. وهى لا تخلق الإلزام ولا هى تستبدل مجموعة جديدة من الواجبات التى يكون المرء على استعداد لأن يدركها من خلال ضميره، وهى لن تعطى الإنسان طبيعة أخلاقية،ولكنها تستطيع أن تمكن الإنسان من فهم طبيعته الأخلاقية.

٣ - ما المقصود بطبيعة الإنسان الأخلاقية؟! يخبرنا فشته أن هناك فى الإنسان زخمًا لإتمام أفعال معينة، ببساطة من أجل إنجازها بغض النظر عن الأغراض الخارجية أو الغايات، وترك أفعال أخرى لم تتم ببساطة من أجل تركها دون إتمام، مرة أخرى دون النظر إلى الأغراض الخارجية أو الغايات. وطبيعة الإنسان بمقدار ما يتجلى هذا الزخم بالضرورة بداخله هى طبيعته الأخلاقية الفردية أو الاجتماعية(١).وفهم أسس هذه الطبيعة الأخلاقية هو مهمة الأخلاق.

الأنا نشاط وكفاح. وكما رأينا عندما عالجنا الاستنباط العملى للوعي، الصورة الأساسية التى يتخذها الكفاح الذى يشكل الأنا هى دافع واع تحتى أو باعث. ومن ثم فإن الإنسان من إحدى وجهات النظر نسق من الدوافع، الدافع الذى يمكن أن يعزى إلى النسق ككل وهو نسق المحافظة على الذات. وإذا نظرنا إلى الإنسان فى ضوء ذلك، يمكن أن نقول إنه يوصف بأنه نتاج منظم للطبيعة (٢). أعنى أننى أضع أو أؤكد نفسى على أننى هذا الموجود عندما أعتبر نفسى موضوعًا.

---

(1) F. IV. p. 13: M, II. p. 407.
(2) F. I. p. 122: M, II. p. 516.

لكن الإنسان هو أيضا ذكاء، هو موضوع للوعي، ولما كان موضوعًا للوعى فإن الأنا يتجه بالضرورة أو يندفع لتحديد ذاته من خلال ذاته وحدها. أعنى أنها تكافح فى سبيل الحرية التامة والاستقلال. وبالتالى ، لما كانت الدوافع والرغبات الطبيعية التى تنتمى إلى الإنسان من حيث إنها نتاج للطبيعة تهدف إلى الإشباع من خلال علاقة ما بموضوع طبيعى معين، ويبدو أنها بالتالى تعتمد على الموضوع، فإننا نبرز الفرق بين هذه الدوافع و الدافع الروحى للأنا بوصفه ذكاء،أى بوصفه الدافع، لإتمام التعين الذاتي. ونحن نتحدث عن الرغبات الدنيا والعليا فى مجال الضرورة وفى مجال الحرية وندخل القسمة الثنائية إلى الطبيعة البشرية.

وبطبيعة الحال لم ينكر فشته أن مثل هذه التمييزات- إن صَّح التعبير- هى قيمة فورية؛ لأن المرء يستطيع أن ينظر إلى الإنسان من منظورين : من حيث إنه موضوع ومن حيث إنه ذات. فكما رأينا ، فى استطاعتى أن أكون واعيًا بنفسى كموضوع فى الطبيعة كنتاج عضوى منظم للطبيعة، وفى استطاعتى أن أكون واعيًا بنفسى كذات التى بالنسبة لها توجد الطبيعة، بما فى ذلك نفسى كموضوع موجود. وإلى هذا الحد فإن تمييز كانط بين الجانب الظاهرى والجانب النومينى للإنسان له ما يبرره.

ويصُّر فشته فى الوقت نفسه على أن هذا التمييز ليس مطلقًا. فمثلاً الدافع الطبيعى الذى يستهدف الإشباع، والدافع الروحى الذى يستهدف الحرية الكاملة والاستقلال، هما من وجهة النظر الظاهرية والترنسندنتالية دافع واحد. إنه لخطأ فادح أن نفترض أن الإنسان بوصفه نتاجًا عضويا للطبيعة هو مجال الآلية المحض. وعلى حد تعبير فشته: "أنا لا أجوع لأن الطعام يوجد أمامى لأن موضوعًا معينا أصبح طعامًا أمامي، بل لأننى جائع"(1). فالكائن العضوى يؤكد نفسه. إنه يميل إلى النشاط، وهو أساسًا نفس الدافع للنشاط الذاتى الذى يعاود الظهور فى صورة الدافع الروحى إلى تحقيق الحرية الكاملة، لأن هذا الدافع الأساسى لا يمكن أن يهدأ ويخلد إلى السكون عن طريق الإحساس الزمنى

(1) F. IV. p 124: M, II, p. 518.

بالإشباع. لكنه يصل، إن صَح التعبير، إلى ما لا نهاية. صحيح، بالطبع، أن الدافع الأساسى أو الكفاح، لا يستطيع أن يتخذ شكل الدافع الروحى الأعلى من دون الوعي. فالوعى فى الواقع خط مقسّم بين الإنسان بوصفه نتاجًا عضويًا للطبيعة، والإنسان بوصفه أنا عاقلاً وبوصفه روحًا. لكن من وجهة النظر الفلسفية هناك دافع واحد فقط على نحو مطلق. والإنسان هو ذات وموضوع فى واحد. "إن دافعى كموجود للطبيعة وميلى كروح خالص، هل هما دافعان مختلفان؟" كلا! من وجهة نظر ترنسندنتالية هما واحد ونفس الشيء كدافع أصيل بشكل وجودي: إنه يُنظر إليه فقط من زاويتين مختلفتين، أعنى أننى "ذات وموضوع" فى آن معًا، وفى الهوية واستحالة الانفصال بينهما يكمن وجودى الحق؛ فلو أننى نظرتُ إلى نفسى **كموضوع** محدد تحديدًا تامًا من خلال قوانين الحدس الحسي، والتفكير الاستدلالي، فإن ما يكون بالفعل دافعى الوحيد يصبح بالنسبة لى دافعًا طبيعيًا، لأنه من هذه الوجهة من النظر أكون أنا نفسى الطبيعة. ولو أننى نظرت إلى نفسى كذات فإن الدافع يصبح بالنسبة لى دافعًا روحيًا خالصًا، أو قانون التحديد الذاتي. وجميع ظواهر الأنا ترتكز ببساطة على التبادل بين هذين الدافعين. وهذه فى الواقع العلاقة التبادلية للدافع الواحد وهو نفسه بذاته"(١).

وهذه النظرية عن وحدة الإنسان من منظور دافع واحد لها تأثير مهم على الأخلاق. ويضع فشته تفرقة بين الحرية الصورية والمادية، فالحرية الصورية لا تحتاج إلا وجود الوعي. وحتى إذا ما اتبع الإنسان دوافعه الطبيعية على الدوام كموجه إلى اللذة فلابد أن يفعل ذلك بحرية بشرط أن يفعل ذلك بوعى وتصميم (٢). وعلى الرغم من ذلك فإن الحرية المادية يُعبّر عنها فى سلسلة من الأفعال تتجه نحو تحقيق الاستقلال التام للأنا وتلك هى الأفعال الأخلاقية. والآن لو أننا ضغطنا هذه التفرقة فلابد أن نواجه مشكلة إعطاء أى مضمون للفعل الخلقي؛ لأننا لابد أن يكون لدينا من ناحية أفعال تم إنجازها طبقا للدافع

(1) F. IV, p. 138: M, II, p. 524.

(٢) هناك أنشطة فى الإنسان على سبيل المثال: الدورة الدموية وهو ليس على وعى مباشر بها بل بطريقة متوسطة فحسب، وهو ليس فى استطاعته أن يسيطر عليها. لكنى عندما أكون على وعى مباشر بالدافع أو الرغبة فأنا أكون حرًا فى إشباعه أو عدم إشباعه فيما يرى فشته.

الطبيعي، تلك الأفعال التى أصبحت متعينة عن طريق إثارتها إلى موضوعات معينة، ويكون لدينا من ناحية أخرى الأفعال التى استبعدت كل يقين بواسطة موضوعات جزئية وتم إنجازها فقط طبقا لفكرة الحرية من أجل الحرية. وهذه الفئة الثانية من الأفعال تظهر على أنها غير متعينة تماما. غير أن فشته يجيب بأنه لابد لنا من إحداث مركب تتطلبه واقعة أن الدافع أو الاتجاه الذى يشكل طبيعة الإنسان هو فى النهاية دافع واحد. الدافع الأدنى أو الصورة الدنيا للدافع الواحد لابد أن يضحى بغايته، أعنى اللذة، فى حين أن الدافع الأعلى أو صورة الدافع الواحد لابد أن يضحى بنقائه، أعنى افتقاره إلى التعيين عن طريق أى موضوع.

وعندما نعبّرعن فكرة فشته عن المركب بهذه الطريقة المجردة فإنها قد تبدو غامضة غاية الغموض. لكن الفكرة الأساسية واضحة بما فيه الكفاية.فمثلاً من الواضح أنه ليس مطلوبًا من الفاعل الأخلاقى أنه لابد أن يَكف عن إنجاز كل تلك الأفعال التى حفزه إليها الدافع الطبيعي، مثل الأكل والشرب، وليس مطلوبا منه أن يحاول أن يعيش كروح منفصلة. وما هو مطلوب هو أن أفعاله ينبغى ألا تنجز ببساطة من أجل الإشباع المباشر. لكن لابد لها أن تكون أعضاء فى سلسلة تتجه نحو المثل الأعلى الذى وضعه الإنسان نصب عينيه كذات روحية، وبمقدار ما يحقق الإنسان هذا المطلب فإنه يحقق طبيعته الأخلاقية.

وذلك يوحي، بالطبع، بأن الحياة الأخلاقية تتضمن استبدال غاية معينة بغاية أخرى، أى استبدال المثل الأعلى الروحى بالإشباع الطبيعى والقوة الطبيعية. وقد تبدو هذه الفكرة على النقيض من التصور الأخلاقى عند فشته كمطلب لإنجاز أفعال معينة ببساطة من أجل إتمامها وعدم إتمام أفعال أخرى ببساطة من أجل عدم إتمامها. لكن المثل الأعلى الروحى المشار إليه هو عند فشته نشاط ذاتي، هو فعل محدد من خلال الأنا وحده. وهذه النقطة هى أن هذا الفعل لابد أن يتخذ صورة سلسلة أفعال محددة فى العالم، رغم أنها فى الوقت نفسه لابد أن تكون محددة بواسطة الأنا ذاته، ويعبر عن حريته بدلا من الخضوع للعالم الطبيعي. وهذا يعنى فى الواقع أن الأفعال لابد من إنجازها من أجل العمل على تحقيقها.

ومن ثم ففى استطاعة المرء القول إن فشته قام بمحاولة حاسمة لبيان وحدة الطبيعة البشرية، وبيان أن هناك اتصالا بين حياة الإنسان بوصفه كائنا حيا طبيعيًا وحياة الإنسان بوصفه ذاتًا روحية للوعي. وفى الوقت نفسه كان تأثير الصورة الكانطية علامة بارزة. ويكشف عن نفسه بوضوح فى تفسير فشته للمبدأ الأخلاقى الأقصى.

٤ - عندما تحدث فشته عن الأنا عندما اعتقد أنها **موضوع** فحسب،أكد أن "الطابع الجوهرى للأنا الذى بواسطته يتميز عن كل شيء خارجى عن نفسه يتألف من الميل إلى النشاط الذاتى من أجل النشاط الذاتي، وهذا هو الميل الذى نفكر فيه عندما نفكر فى الأنا فى ذاتها ولذاتها من دون علاقة بأى شيء خارجها"(١). لكن الأنا بوصفها ذاتًا وبوصفها ذكاء هى التى تظن نفسها موضوعًا. وعندما تعتقد فى نفسها أنها ميل إلى النشاط الذاتي، من أجل النشاط الذاتي، فإنها تظن نفسها بالضرورة حرة، وعلى أنها قادرة على تحقيق النشاط الذاتى المطلق بوصفه سلطة للتعين الذاتي. وفضلا عن ذلك فإن "الأنا" لا يمكن أن تصور نفسها بهذه الطريقة من دون أن تصور نفسها بوصفها خاضعة للقانون، قانون تحديد ذاتها طبقا لمفهوم التحديد الذاتي. أعنى أننى إذا تصورت ماهيتى الموضوعية كقوة للتعين الذاتي، قوة تحقق النشاط الذاتى المطلق، لابد لى أيضا تصور نفسى على أننى مضطر لتحقيق هذه الماهية بالفعل.

ومن ثم فنحن لدينا فكرتان عن الحرية والقانون. ولكن الأنا بوصفها ذاتا، والأنا بوصفها موضوعًا، رغم تميزهما فى الوعى لا يمكن انفصالهما وهما فى النهاية شيء واحد، وكذلك فكرتا الحرية والقانون لا يمكن انفصالهما وهما فى النهاية واحد. "عندما تظن نفسك حرًا فأنت مضطر للاعتقاد فى نفسك أنك حر. والحرية لا تنتج من القانون أكثر مما ينتج القانون من الحرية. فهما ليسا فكرتين يمكن أن يُعتقد أن إحداهما تعتمد على الأخرى، لكنهما معًا فكرة واحدة والفكرة عينها؛ إنهما مركب تام"(٢).

---

(1) F. IV. p. 29: M, II, p. 423.

(2) F. W. p. 53: M, II, p. 447

يلاحظ فشته أن كانط لا يعنى أن فكرة الحرية مشتقة من فكرة القانون. وإنما يعنى أن الإيمان بالمشروعية الموضوعية لفكرة الحرية مشتق من الوعى بالقانون الأخلاقي.

وبفضل هذا الطريق الملتوى إلى حد ما، يستنبط فشته المبدأ الأساسى للأخلاق. "إن الفكرة الضرورية للذكاء هى أنه ينبغى أن يحدد حريته بصورة خالصة ومن دون استثناء طبقا لمفهوم الاستقلال"[١]. إن الموجود الحر ينبغى أن يضع حريته تحت القانون، أعنى قانون التعين الذاتى الكامل أو الاستقلال المطلق (غياب التعيين من خلال أى موضوع خارجي). ولا ينبغى لهذا القانون أن يقر بأى استثناء لأنه يعبر عن طبيعة الموجود الحر ذاتها.

ومن ثم، ليس فى استطاعة الموجود العقلى المتناهى أن ينسب الحرية لنفسه من دون أن يتصور إمكان سلسلة الأفعال المتعينة الحرة التى تسببها الإرادة القادرة على ممارسة النشاط السببى الحقيقي. لكن تحقيق هذا الإمكان يتطلب عالمًا موضوعيًا يستطيع فيه الموجود العقلى أن يتجه نحو هدفه من خلال سلسلة من أفعال معينة. ويمكن النظر إلى العالم الطبيعى — دائرة اللاأنا– بهذا الشكل على أنه المادى أو أنه أداة لتحقيق واجباتنا، الأشياء المحسوسة التى تظهر فى مناسبات عديدة لتخصيص الواجب الخالص. ولقد رأينا من قبل بالفعل أن الأنا المطلق — فيما يرى فشته– يضع العالم كعقبة أو كابح عندما يجعل الأنا يمكن أن ترتد إلى ذاتها فى الوعى الذاتي؛ ونحن الآن نرى وضع العالم للسياق الأخلاقى على نحو أكثر تخصيصًا، وأنه الشرط الضرورى لأن يحقق الموجود العاقل رسالته الأخلاقية. من دون العالم لن يكون هناك مضمون، إن صَّح التعبير، للفكر الخالص.

ولكى يكون كل فعل من هذه الأفعال المعنية فعلاً أخلاقيًا لابد أن يحقق شرطًا صوريًا معينًا: "أفعل باستمرار طبقًا لأفضل اقتناع لك بواجبك أو طبقًا لضميرك، وذلك هو الشرط الصورى لأخلاقية أفعالنا"[٢].

٥ - "أعمل طبقا لضميرك". ويعرف فشته الضمير بأنه "الوعى المباشر لواجبنا المحدد"[٣]. أعنى أن الضمير هو إدراك مباشر لإلزام معين. ومن الواضح أنه ينتج من

(1)F. W. IV. p. 59: M, II, p. 453.
(2) F. IV. pp. 173-4: M, II, pp. 567-8.
(3) F. IV. p. 173: M, II, p. 567.

هذا التعريف أن الضمير لا يمكن أبدًا أن يضل ولا يستطيع أن يضل، لأنه إذا تّم تعريف الضمير بأنه الإدراك المباشر لواجب المرء، فسوف يكون من التناقض القول إنه يمكن أن يكون هناك لا إدراك لواجب المرء.

ومن الواضح أن فشته يريد أن يجد معيارًا مطلقًا للصواب والخطأ. ومن الواضح أيضا أنه يريد- مثل كانط- أن يتجنب التبعية أو الخضوع لسلطة الغير. ولا يمكن أن تكون سلطة خارجية هى المعيار المطلوب. وفضلاً عن ذلك فإن المعيار لابد أن يكون تحت تصرف الجميع المتعلم مثله مثل غير المتعلم؛ ومن ثم فإن فشته يركز على الضمير ويصفه بأنه شعور مباشر. لأنه بمقدار ما يكون للسلطة العملية الأولوية على السلطة النظرية فإن الأولى لابد أن تكون هى مصدر الضمير. ولما كانت السلطة العملية لا تحكم فإن الضمير لابد أن يكون شعورًا.

إن وصف فشته للضمير بأنه شعور مباشر لا يتناسب فى الواقع مع الطريقة التى ألفها الإنسان العادى عندما يتحدث عن اقتناعاته الأخلاقية. فقد يقول المرء على سبيل المثال "أنا أشعر أن هذا هو السلوك الصحيح الذى ينبغى أن أسلكه وأنا أشعر أن أى سلوك آخر سيكون خطأ. وربما يشعر بأنه على يقين منه. وفى الوقت نفسه قد يريد المرء أن يعلق بأن من النادر أن يكون الشعور معيارًا مضللاً للواجب. ومع ذلك فإن فشته يذهب إلى أن الشعور المباشر الذى نتحدث عنه يعبر عن اتفاق أو انسجام بين "الأنا التجريبى والأنا الخاص. والأنا الخالص هو وجودنا الحقيقى فحسب، وهو الوجود الممكن كله، وهو أيضا الحقيقة الممكنة كلها"[1]. ومن هنا فالشعور الذى يؤلف الضمير لا يمكن أبدًا أن يخطئ أو يخدع!.

ولكى نفهم نظرية فشته لابد أن نفهم أنه لا يستبعد من حياة الإنسان الأخلاقية كل نشاط بواسطة السلطة النظرية. إن الميل الأساسى للأنا لإكمال الحرية والاستقلال يثير هذه السلطة للنظر إلى مضمون الواجب المتعين. وفضلاً عن ذلك، فإننا نستطيع التأمل-

(1) F. IV, p. 169:M, II, p. 563.

ونحن نفعل ذلك بالفعل- فيما ينبغى أن نفعله فى هذه الحالة أو تلك أو فى هذا الظرف أو ذاك. لكن أى حكم نظرى نصدره ربما كان خطأ. إن وظيفة الحجة هى لفت الأنظار إلى الجوانب المختلفة من الموقف الذى نناقشه، وبالتالى تسهيل ضبط الأنغام، إن صَّح التعبير، للأنا التجريبى بالأنا الخالص. وهذا الضبط للأنغام نفسه يعبر عن نفسه فى الشعور أو الوعى المباشر لواجب المرء. وهذا الإدراك المباشر يضع حدا للبحث النظرى والجدال وإلا لطال إلى ما لا نهاية.

ولا يقر فشته بأن أى شخص لديه وعى مباشر بواجبه يستطيع أن يصمم على ألا يؤدى واجبه بدقة؛ لأنه واجب. "تلك القاعدة لابد أن تكون شيطانية، لكن مفهوم الشيطان مفهوم متناقض ذاتيا"[1]. "وفى الوقت نفسه لا يوجد إنسان، ولا يوجد فى الواقع موجود متناه، بقدر ما نعلم، متأكد من الخير"[2]. فالضمير بما هو كذلك لا يمكن أن يخطئ، لكنه يمكن أن يكون غامضًا أو حتى يفنى. وهكذا فإن مفهوم الواجب قد يبقى، رغم أن الوعى بارتباطه ببعض الأفعال الجزئية ربما كان غامضًا: ولكى نعبر عن الموضوع بطريقة فظة، فربّما لا أعطى أناى التجريبية الفرصة للتصالح مع الأنا الخالص [3]. وفضلا عن ذلك، فإن الوعى بالواجب يمكن أن يفنى من الناحية العملية، وفى هذه الحالة "فإننا نعمل إما طبقًا لقاعدة المنفعة الذاتية أو طبقا للدافع الأعمى لتأكيد إرادتنا التى لا قانون لها فى كل مكان"[4]. وهكذا حتى إذا كان من الممكن استبعاد الشر الشيطاني، فإن نظرية عصمة الضمير من الخطأ لا تستبعد إمكان الفعل بطريقة خاطئة. ربما أكون مسئولاً لأننى سمحت للضمير أن يصبح غامضًا، أو حتى أن يفنى تمامًا.

ومن ثم فإن الإنسان العادي- فيما يقول فشته- لديه تحت تصرفه، لو اختار أن يستخدمه، معيارًا معصومًا من الخطأ لتقييم واجباته الجزئية التى لا تعتمد على أية معرفة

(1)F. IV, p. 19:M, II, p. 585.

(2)F. IV, p. 193:M, II, p. 587.

(٣) ويحدث ذلك- على سبيل المثال- لو أننى لم أقدر الموقف حقًا لكنى أنظر حصريًا إلى جانب واحد فحسب.

(4) ()F. IV, p. 194 M. II. p. 588.

من علم الأخلاق. لكن الفيلسوف يستطيع أن يبحث فى أسس هذا المعيار. ولقد سبق أن رأينا أن فشته قدَّم تفسيرًا ميتافيزيقيًا.

٦ - وهكذا فإن الضمير هو القاضى الأعظم فى الحياة العملية الأخلاقية. ولكن أوامره ليست تعسفية أو عشوائية؛ لأن "الشعور" الذى يتحدث عنه فشته هو فى الواقع التعبير عن إدراكنا الضمنى بأن الفعل الجزئى هو الذى يقع داخل أو خارج سلسلة الأفعال التى تحقق الدافع الأساسى للأنا الخالص. ومن هنا فحتى لو كان الضمير مرشدًا كافيا للسلوك الأخلاقي، فإنه ليس هناك مبرر يجعل الفيلسوف عاجزًا عن بيان أن الأفعال- من الناحية النظرية- من نوع معين تنتمى أو لا تنتمى إلى فئة من الأفعال تؤدى إلى الهدف الأخلاقى للأنا. إنه لا يستطيع أن يستنبط الإلزامات الجزئية للأفراد الجزئيين. فتلك مسألة من اختصاص الضمير. لكن التطبيق الفلسفى للمبدأ الأساسى للأخلاق ممكن بداخل حدود المبادئ أو الحدود العامة.

ولنأخذ مثالاً . إننى ملزم أن أفعل؛ لأنه من خلال الفعل وحده أستطيع تحقيق القانون الأخلاقي، والجسم هو آلة ضرورية للفعل. ومن ثم كان ينبغى عليَّ من ناحية ألا أعامل جسدى على أنه غايتى النهائية.. وكما ينبغى عليَّ من ناحية أخرى أن أحافظ على الجسد وأغذيه بوصفه آلة ضرورية للفعل. ومن هنا يكون البتر الذاتي- على سبيل المثال- خاطئًا ما لم يكن مطلوبًا للمحافظة على البدن ككل. وعما إذا كان فى هذا المثال الجزئى أو ذاك، للبتر الذاتى ما يبرره فإن تلك مسألة ضمير وليس موضوعًا للفيلسوف. إنه فى استطاعتى النظر فقط إلى الموقف من جوانبه المختلفة، وعندئذ أفعل طبقا للوعى المباشر بواجبي، وأثق - فيما يقول فشته- بأن هذا "الشعور" المباشر لا يمكن أن يخطئ.

وبالمثل فإن المرء يستطيع صياغة القواعد العامة بالنسبة لاستخدام القوى المعرفية. واحترام فشته العميق لرسالة العالم واضح فى إصراره على الحاجة إلى الجمع بين الحرية التامة للفكر والبحث مع الاقتناع بأن "معرفة واجبى لابد أن تكون هى الغاية النهائية لكل معرفتي؛ وكل فكرى وبحثي"(١). والقاعدة المركبة هى أن العالم لابد له أن

(1)F. IV, p.300: M, II, p. 694.

يواصل بحوثه بروح التكريس للواجب، وليس خارج حب الاستطلاع المحض، أو أن يكون له هدف يحققه.

٧ - ومن ثم، فإن فى استطاعة الفيلسوف أن يضع قواعد معينة عامة للسلوك كتطبيقات لمبدأ أساسى فى الأخلاق. لكن رسالة الفرد الأخلاقية تتكون من الالتزامات الجزئية التى يكون الضمير بالنسبة لها مرشدًا لا يخطئ. وهكذا فإن الفرد الواحد له رسالته الأخلاقية الحقيقية، له مساهمته الشخصية التى تجعل سلسلة الأفعال تتقارب وتتجه نحو تحقيق نظام العالم الأخلاقي، القاعدة المثالية للعقل فى العالم. وبلوغ هذا الهدف المثالى يحتاج، إن صّح التعبير، قسمة للعمل الأخلاقي. ونحن نستطيع إعادة صياغة المبدأ الأساسى للأخلاق بهذه الطريقة: "حقق رسالتك الأخلاقية باستمرار"(١).

إن المخططات العامة لرؤية فشته للواقع ينبغى الآن أن تكون واضحة. فالواقع النهائى الذى يمكن وصفه– من وجهة نظرنا– بأنه الأنا المطلق أو بأنه الإرادة اللامتناهية يسعى جاهدا وبصورة تلقائية فى سبيل الوعى الكامل لنفسه بوصفه حرًا ونحو ضبط النفس التام. لكن الوعى الذاتي– فى نظر فشته– لابد أن يتخذ شكل الوعى الذاتى المتناهي. ولا يمكن أن يتم التحقق الذاتى للإرادة المتناهية إلا من خلال التحقق الذاتى للإرادات المتناهية. ومن ثم فالنشاط اللامتناهى يُعبّر عن نفسه تلقائيًا، فى كثرة من الذوات المتناهية أو الموجودات العاقلة الحرة. لكن الوعى الذاتى ليس ممكنًا من دون اللاأنا التى يمكن عن طريقها أن يرتد الأنا المتناهى إلى نفسه. وتحقق الإرادة الحرة المتناهية من خلال الفعل يتطلب عالمًا فيه ومن خلاله يكون الفعل ممكنًا. ومن ثم فالأنا المطلق أو الإرادة اللامتناهية لابد أن تضع العالم أو الطبيعة إذا ما أرادت أن تكون واعية بحريتها الخاصة من خلال الذوات المتناهية. ويمكن النظر إلى الرسائل الأخلاقية للذوات المتناهية ذات الهدف المشترك على أنها الطريق الذى تتحرك فيه الأنا المطلق أو الإرادة اللامتناهية تجاه هدفها. والطبيعة ببساطة هى الشرط رغم أنها شرط ضرورى للتعبير

(1) F. IV, p. 150: M, II, p. 544.

عن الإرادة الأخلاقية. والسمة الحقيقية ذات المغزى فى الواقع التجريبى هى النشاط الأخلاقى للموجودات البشرية،التى هى نفسها التعبير عن الإرادة الأخلاقية ، الشكل الذى تفترضه الإرادة اللامتناهية، التى هى نشاط أو فعل وليس كائنا يفعل، تلقائيا وبالضرورة.

٨ - فى استطاعتنا الاتجاه الآن إلى نظرية الحق واستنباط الدولة، وإلى دراسة الإطار الذى بداخله تتطور حياة الإنسان الأخلاقية. غير أن نظرية الحق والنظرية السياسية اللتين تعالجان العلاقات بين الموجودات البشرية، تفترضان مقدمًا كثرة الذوات، ومن ثم فمن المناسب أن نبدأ بقول كلمة قصيرة عن استنباط فشته لهذه الأمور الكثيرة.

لابد للأنا المطلق- كما سبق أن رأينا- أن يحد نفسه فى صورة الأنا المتناهي، إذا كان للوعى الذاتى أن يظهر. "لكن لا يوجد موجود حر يصبح واعيًا بذاته دون أن يصبح فى الوقت نفسه واعيًا بالموجودات الأخرى المماثلة"[1]. إننى أستطيع فقط عن طريق تمييز نفسى عن الموجودات الأخرى التى اعترف بأنها موجودات عاقلة وحرة أن أصبح واعيًا بنفسى من حيث إننى فرد حر متعّين. وما بين الذوات هى حالة من الوعى الذاتي؛ وجماعة من الذوات على هذا النحو مطلوبة إذا أريد للوعى الذاتى أن يظهر. والذكاء كشيء موجود متعدد. والواقع أنه تعدد مغلق؛ أعنى أنه نسق من الموجودات العاقلة"[2]. لأنها كلها تحديدات أو حدود للأنا المطلق، أو هى النشاط اللامتناهى الواحد.

وهذا الاعتراف بالشخص ذاته من حيث إنه عضو فى جماعة أو نسق من الموجودات العاقلة يتطلب بدوره، من حيث إنه شرط سابق، العالم الحسي. لأننى أدرك حريتى كما تتجلى فى الأفعال التى تتشابك- إن صّح التعبير- مع أفعال الآخرين، وبالنسبة لهذا النسق من الأفعال لكى يكون ممكنًا فلابد أن يكون هناك عالم حسى يوجد فيه موجودات عاقلة متميزة تستطيع التعبير عن نفسها.

---

(1) F. II. p. 143: M, IV, p. 143.

(2) Ibid.

٩ - إذا لم أستطع أن أصبح واعيًا بنفسي بوصفي حرًا من دون النظر إلى نفسي على أنني عضو في جماعة من الموجودات الحرة العاقلة، فإنه ينتج عن ذلك أنني لا أستطيع أن أعزو إلى نفسي وحدها شمول الحرية اللامتناهية. "إنني أحد نفسي بإدعائي امتلاك الحرية عن طريق واقعة هي أنني أيضا أعترف بحرية الآخرين" [١]. وفي الوقت نفسه لابد لي أيضا أن أتصور كل عضو في الجماعة كتحديد للتعبير الخارجي لحريته بتلك الطريقة التي تجعل جميع الأعضاء الآخرين يستطيعون التعبير عن حريتهم.

هذه الفكرة عن كل عضو في جماعة الموجودات العاقلة تحد التعبير عن حريته على نحو حتى إن كل عضو آخر يستطيع أيضا التعبير عن حريته هي مفهوم الحق. ومبدأ الحق أو قاعدة الحق أقرها فشته بهذه الطريقة: "عليك أن تحد حريتك من خلال مفهوم الحرية لجميع الأشخاص الآخرين الذين ترتبط معهم بعلاقة"[٢]. إن مفهوم الحق عند فشته هو أساسًا مفهوم اجتماعي. وهو يظهر مع فكرة الموجودات العاقلة الأخرى القادرة على التداخل مع نشاط المرء الخاص،والقادر هو على التداخل معها. ولو أنني استبعدت من تفكيري جميع الموجودات العاقلة الأخرى ما عدا نفسي، فإنني أملك **قوى**، وربما كان عندي واجب أخلاقي لممارستها أو ممارسة بعضها. لكن من غير المناسب التحدث في هذا السياق عن أنني أملك حقًا لممارستها. فمثلاً، إنني أملك القدرة على الكلام الحر، لكن لو أنني نحيت جانبًا جميع الموجودات العاقلة، فذلك خلف ،عند فشته، أن تتحدث عن أنني أملك حقًا للكلام الحر؛ لأن المفهوم لن يكون له معنى ما لم أتصور وجود الموجودات الأخرى القادرة على التدخل في ممارستي لسلطة الكلام عما في ذهني بحرية. وبالمثل لا معنى للحديث عن حق الملكية الخاصة ما لم يكن ذلك في سياق اجتماعي. صحيح أنني لو كنْت الموجود العاقل الوحيد لكان عليَّ واجب الفعل واستخدام الموجودات المادية والتعبير عن حريتي فيها ومن خلالها، إذ ينبغي أن يكون عندي ممتلكات. لكن مفهوم حق الملكية الخاصة بالمعنى الدقيق للكلمة لا يظهر إلا عندما أتصور موجودات بشرية

(1) F. III. p. 8: M, II, p. 12.

(2) F. III, p. 10: Mm II, p. 14.

أخرى سوف أعزو إليها حقوقًا مماثلة. فما الذى تعنيه الملكية الخاصة خارج السياق الاجتماعي؟!

والآن على الرغم من أن وجود جماعة ما من الذوات الحرة يتطلب أن كل عضو ينبغى عليه أن يتخذ من قاعدة الحق مبدأ فعالاً لهذا السلوك، فليس ثمة إرادة فردية، تحكمها القاعدة بالضرورة. ومع ذلك فإن فشته يذهب إلى أن اتحاد مجموعة من الإرادات فى إرادة واحدة يمكن أن ينتج إرادة توجه باستمرار عن طريق القاعدة. "لو أن مليونًا من البشر معًا فربما كان ذلك خيرًا أن يريد كل واحد منهم لنفسه من الحرية بقدر ما يمكن. لكن لو أننا جمعنا إرادة الجميع فى تصور واحد بوصفه إرادة واحدة، فإن هذه الإرادة سوف تقسم جملة الحرية الممكنة إلى أجزاء متساوية. إنها تستهدف كل موجود حر بتلك الطريقة التى تجعل حرية كل فرد محدودة بواسطة باقى البشر جميعا"(١). هذه الوحدة تعبر عن نفسها فى اعتراف متبادل للحقوق. وهذا الاعتراف المتبادل هو الذى يظهر حق الملكية الخاصة منظورًا إليه على أنه حق باستثناء ملكية أشياء معينة (٢). إن حق الملكية المستثناه يظهر إلى الوجود من **خلال الاعتراف المتبادل** : وهو لا يوجد من دون هذا الشرط. وكل ملكية مؤسسة على وحدة العديد من الإرادات فى إرادة واحدة"(٣).

١٠ - لو أن استقرار الحقوق يقوم على الاعتراف العام المدعوم، فإن الولاء المتبادل والثقة مطلوبان فى الأشخاص المعنيين. لكن تلك هى الشروط الأخلاقية التى لا يستطيع المرء أن يحسبها عن يقين، ومن هنا فلابد أن يكون هناك سلطة ما تستطيع دعم احترام الحقوق. وفضلاً عن ذلك، فإن هذه السلطة لابد أن تكون هى التعبير عن حرية الشخص البشرى. إنها لابد أن تؤسس بحرية. وبهذا الشكل نحن نحتاج إلى تعاقد أو عهد أو اتفاق يتفق المتعاقدون عن طريقه على أن أى شخص ينتهك حقوق الآخر لابد أن يعامل طبقا

---

(1) F. III, p. 106: M, II, p. 110.

(٢) من الجدير بالملاحظة أن الملكية القانونية للشيء عند فشته هى بالفعل الحق المستثنى لإنجاز أفعال معينة بالنسبة له. فمثلاً حق الفلاح فى ملكية خاصة بالنسبة للأرض هو حق مستثنى فى زراعتها، وفى حرثها، وبذر البذور فيها، ورعى قطيع من الماشية.. إلخ.

(3) F. III , p. 129: M, II p. 133.

للقانون الجبري. لكن مثل هذا العقد لا يمكن أن يكون مؤثرًا إلا إذا اتخذ صورة العقد الاجتماعى الذى أقيمت على أساسه الدولة[1] المزودة بالسلطة المطلوبة لضمان بلوغ الغاية التى ترغبها الإرادة العامة، أعنى استقرار نظام الحقوق وحماية حرية الجميع. واتحاد جميع الإرادات فى إرادة واحدة على هذا النحو يتخذ شكل الإرادة العامة كما تتجسد فى الدولة.

وتأثير روسو[2] واضح فى كل من نظرية فشته فى الإرادة العامة وفى فكرته عن العقد الاجتماعي؛ إلا أن الأفكار لم تُقدم ببساطة بعيدًا عن احترام الفيلسوف الفرنسي. لأن استنباط فشته للدولة يعتمد على برهان تدريجى يبين أن الدولة شرط ضرورى لصيانة علاقات الحق التى من دونها لا يمكن تصور جماعة الأشخاص الأحرار. وهذا المجتمع يمكن وصفه بأنه حالة ضرورية للتحقق الذاتى للأنا المطلق بوصفه حرية لا متناهية. ولابد للدولة أن تؤول على هذا النحو بوصفها تعبيرًا عن الحرية. ونظرية روسو عن العقد الاجتماعى والإرادة الجماعية تؤدى هى نفسها إلى هذا الغرض.

والواقع أن فشته يتحدث عن الدولة بوصفها شمولا، وهو يقارنها بنتاج عضوى للطبيعة. ومن ثم فليس فى استطاعتنا القول إن النظرية العضوية عن الدولة غائبة عن الفكر السياسى عند فشته. وهو يؤكد فى الوقت نفسه واقعة أن الدولة لا تعبّر فقط عن الحرية بل أيضا توجد لخلق أوضاع لكل مواطن يستطيع فيها أن يمارس حريته الشخصية بمقدار ما يتسق ذلك مع حرية الآخرين. وفضلاً عن ذلك، فإن الدولة منظورًا إليها على أنها قوة قاهرة ليست سوى ضرورة افتراضية، أعنى أنها ضرورية على افتراض أن التطور الأخلاقى للإنسان لم يصل إلى نقطة عندها يحترم كل عضو فى المجتمع حقوق وحريات الآخرين من بواعث أخلاقية فقط. فإذا تحقق هذا الشرط فإن الدولة باعتبارها سلطة قاهرة لم تعد ضرورية. والواقع أنه لما كانت وظيفة من وظائف الدولة تسهيل التطور الأخلاقى

---

(1) يميّز فشته بين مراحل مختلفة من العقد الاجتماعى تصل إلى قمتها فيما يسميه «الاتحاد بالاتفاق» وبذلك فإن أعضاء المجتمع السياسى يصبحون شمولاً عضويًا.

(2) انظر المجلد السادس الفصلين الثالث والرابع.

للإنسان، فإنه فى استطاعتنا القول إن الدولة عند فشته ينبغى أن تحاول إظهار شروط إعلان وفاتها. وإذا استخدمنا لغة ماركس فإن فشته يتطلع إلى ذبول الدولة على الأقل كمثل أعلى ممكن. ومن ثم فهو لا يستطيع أن ينظر إليها على أنها غاية فى ذاتها.

وإذا سلمنا بهذه المقدمات فسوف نجد أنه من الطبيعى أن فشته يرفض الاستبداد. وما قد يبدو مثيرًا للدهشة بالنسبة لشخص متعاطف مع الثورة الفرنسية هو أنه أيضا يرفض الديمقراطية: "ليس ثمة دولة يمكن أن تحكم إما حكما استبداديا أو حكما ديمقراطيًا"[1]. وهو يفهم الديمقراطية على أنها الحكم بواسطة الشعب كله. واعتراضه عليها هو أنه فى الديمقراطية بالمعنى الحرفى لن تكون هناك سلطة تجبر الجماهير على مراعاة قوانين الديمقراطية. وحتى إذا كان كثير من المواطنين يستميلون فرديًا فلن تكون هناك سلطة قادرة على منع انحلال المجتمع إلى حشد هوائى وغير مسئول. ومع ذلك إذا سلمنا بأنه يجب تجنب الحدين الأقصيين الاستبداد والديمقراطية عديمى الأهلية، فإننا لن نستطيع القول ما هو شكل الدستور الأفضل. فتلك مسألة تدخل فى نطاق السياسة لا الفلسفة.

وفى الوقت نفسه أدى التأمل فى إمكان سوء استخدام السلطة بواسطة السلطة المدنية بفشته إلى أن يشدد على إمكان الرغبة فى إقامة محكمة من نوع أسمى أو تريبون Tribun [2] أو "الإيفورت Ephorate" .وليس لهذا النوع سلطة تشريعية أو تنفيذية أو قضائية بالمعنى العادى المألوف. فوظيفته هى مراقبة تطبيق القوانين والدستور، وفى حالة الإساءة الخطيرة للسلطة عن طريق السلطة المدنية فمن حق مجلس الايفور (المراقبون) أن يوقفها عن ممارسة وظائفها بواسطة قرار منع من الدولة. وسوف يكون الالتجاء فى هذه الحالة هو العودة إلى استفتاء الشعب للتحقق من أن إرادة الشعب ستختص بتغيير الدستور، والقانون أو الحكومة حسبما تقتضى الحال.

---

(1) F. III. p. 160: M, II, p. 164.

(٢) أحد المدافعين عن حقوق الشعب فى روما قديمًا– والإيفورت هيئة المراقبين الخمسة فى إسبرطة (المترجم).

والقول بأن فشته لم يبد أى ميل لتأليه الدولة واضح بما فيه الكفاية. لكن نظريته السياسية على نحو ما لخصناها حتى الآن قد توحى بأنه ارتكب خطأ التقليل من وظائف الدولة بالدفاع عن سياسة "دعه يعمل" الخالصة. غير أن هذه النتيجة لا تعبر عن رأيه. والواقع أنه لم يصر على أن الغرض من الدولة هو صيانة الأمن العام، ونسق الحقوق. وينتج من ذلك أن التدخل فى حرية الفرد ينبغى أن يكون محدودًا لما هو مطلوب لتحقيق هذا الغرض، لكن إقامة وصيانة نسق الحقوق وتوافقه مع الصالح العام قد يتطلب قدرًا ملحوظًا جدًا من نشاط الدولة. ومن العبث على سبيل المثال الإصرار على أن لكل شخص الحق فى العيش من عمله إذا ما كانت الشروط هكذا حتى إن الكثير من الناس لا يستطيعون أن يفعلوا ذلك. وفضلا عن ذلك ، على الرغم من أن الدولة ليست مصدر القانون الأخلاقى فإن مهمتها تشجيع الظروف التى تسهل التطور الأخلاقى الذى من دونه لن تكون هناك حرية حقيقية. وبصفة خاصة الاهتمام بمسألة الترتيب والتعليم.

١١ - ومن هنا ليس هناك ما يثير الدهشة بالفعل إذا كنا نجد فشته فى نظريته عن الدولة التجارية **المغلقة** يتخيل تخطيطًا للاقتصاد، فهو يفترض سلفًا أن لجميع الموجودات البشرية الحق فى لا أن تعيش ببساطة وإنما أن تعيش حياة بشرية لائقة. ويظهر عندئذ سؤال هو كيف يمكن لهذا الحق أن يتحقق على نحو فعال. وفى المقام الأول، كما لاحظ أفلاطون منذ قرون خلت، لابد أن يكون هناك تقسيم للعمل، مما يؤدى إلى ظهور الطبقات الاقتصادية الرئيسة[1]. وفى المقام الثاني، فإن دولة الانسجام أو التوازن لابد من صيانتها. فلو أن طبقة اقتصادية واحدة نمت بشكل واسع بلا تناسب، فربما اضطرب الاقتصاد بأسره. ويؤكد فشته فى "**علم الأخلاق**" أن واجب الفرد أن يختار وظيفته طبقا لمواهبه وظروفه. وفى كتابه "**الدولة التجارية المغلقة**" اهتم بالأحرى بالصالح العام، وركّز على ضرورة الدولة لأن تقوم بالمراقبة وتنظيم تقسيم العمل لصالح المجتمع. صحيح أن الظروف المتغيرة سوف تتطلب تغييرات فى تنظيمات الدولة، لكن الرقابة والتخطيط لاغنى عنهما فى أية حالة.

(١) يزعم فشته أنه سوف يكون هناك ثلاث طبقات اقتصادية رئيسة:الأولى: طبقة منتجة للمواد الخام مطلوبة للحياة البشرية، والثانية أولئك الذين يشكلون المواد الخام إلى سلع مثل الملابس والأحذية، والدقيق وما إلى ذلك، والثالثة طبقة التجارة.

يرى فشته أنه حالما يقوم الاقتصاد المتوازن حتى تصبح صيانته غير ممكنة، ما لم يكن للدولة سلطة لمنع اضطرابه بسبب أى فرد أو أى مجموعة من الأفراد. وينتهى إلى نتيجة هى أن كل العلاقات التجارية مع الدول الأجنبية ينبغى أن تكون فى يد الدولة أو خاضعة للسيطرة الدقيقة للدولة. "ولا يمكن فى الدولة العقلية أن تكون التجارة المباشرة مع ذات أجنبية مسموحة للمواطن الفرد"(١). إن مثل فشته الأعلى هو الاقتصاد المغلق بمعنى المجتمع الاقتصادى الذى يكفى نفسه بنفسه (٢). لكن لو أريد أن تكون هناك تجارة مع الدول الخارجية فينبغى ألا تترك لحكم الأفراد وإبداعهم الخاص.

ومن ثم فإن ما يتخيله فشته هو صورة للاشتراكية القومية، فهو يفكر فى اقتصاد مخطط أو منظّم ومحسوب ليقدم الظروف المادية المطلوبة لتطور الشعب الأخلاقى والعقلى إلى أعلى مستوى. والواقع أنه يقصد بالدولة العقلية دولة موجهة طبقا لمبادئ فلسفته الخاصة. وقد لا نشعر بصفة خاصة بالتفاؤل حول نتائج رعاية الدولة لمذهب فلسفى معين. لكن فى رأى فشته أن الحكام الذين يتفقون حقا مع مبادئ المثالية الترنسندنتالية لم يسيئوا قط استخدام سلطتهم بتقييد الحرية الخاصة أكثر مما هو مطلوب لبلوغ نهاية هى نفسها التعبير عن الحرية.

١٢ - أما إذا نظرنا من وجهة النظر الاقتصادية، فإننا نجد أن فشته يتحدث بوصفه واحدًا من أوائل الكتاب الاشتراكيين. ومع ذلك فإذا تحدثنا من الناحية السياسية لوجدناه ينتقل من موقف الكوزموبوليتاني(*) المبكر (المواطن العالمي) نحو القومية الألمانية. وفى "**أساس الحق الطبيعي**" يشرح فكرة الإرادة العامة بوصفها مرشدا إلى فكرة اتحاد الإرادات البشرية كلها فى جماعة كلية، وتطلع إلى تكوين "عصبة أمم". ولقد اعتقد أن نسق

---

(1) F. III. p. 421: M و III, p. 451.

(٢) دفاع فشته عن الدولة التجارية «المغلقة» لا يقوم تماما على أسباب اقتصادية وهو يعتقد، مثل أفلاطون قبله، أن المعاملات غير الدقيقة مع الدول الأجنبية، لابد أن تعمل على تشويش تربية المواطنين طبقا لمبادئ الفلسفة الصحيحة.

(*) الكوزموبوليتان Cosmopolitanisn كلمة يونانية الأصل مؤلفة من مقطعين Cosmos أى كون أو عالم أو نظام و polites أى مواطن – وهى تعنى المواطن العالمي. ولقد روّج لها فى الفلسفة اليونانية السوفسطائية والرواقية بالقول بأن الموجودات البشرية هم رفاق بالطبيعة فهم مواطنون لمجتمع عالمى واحد. (المترجم).

الحقوق لا يمكن أن يكون مستقرًا حقًا إلا من خلال قيام مجتمع عالمى واسع، وكان إلى حد معين يردد باستمرار هذه النظرة الواسعة لأن مثله الأعلى كان باستمرار تقدم البشر جميعًا إلى الحرية الروحية. ولكنه وصل إلى الاعتقاد أن المثل العليا للثورة الفرنسية التى أثارت حماسه فى شبابه قد خانها نابليون بونابرت، وأن الألمان كانوا مؤهلين أفضل من الفرنسيين لقيادة الجنس البشرى نحو هذا الهدف. وفضلا عن ذلك، ألم يكن الألمان مناسبين أفضل فى فهم مبادئ "**نظرية العلم**" وبالتالى لتنوير الجنس البشرى وتعليمه على سبيل المثال ما الذى يمكن أن تحققه الحقيقة المنقذة؟ وبعبارة أخرى لقد اعتقد أن للألمان رسالة ثقافية، كما كان مقتنعًا بأن هذه الرسالة لم يكن لها أن تتأثر بفاعلية من دون الوحدة السياسية للشعب الألماني. فالوحدة الثقافية والوحدة اللغوية يسيران معًا، فلا ثقافة يمكن أن تكون متحدة ودائمة من دون العمود الفقرى للوحدة السياسية. ومن هنا فإن فشته كان يتطلع إلى تكوين رايخ Reich(*) ألمانى واحد يكون قادرًا على وضع حد حدًا للانقسام الموجود عند الألمان إلى دول متعددة. ولقد كان يأمل فى ظهور قائد يحقق هذه الوحدة السياسية للألمان فى "دولة عقلية واحدة".

ولو أننا نظرنا إلى الوراء فى آمال فشته وأحلامه فى ضوء تاريخ ألمانيا فى النصف الأول من القرن العشرين فمن الواضح أنها تبدو كما لو كانت نحسًا أو شؤمًا. لكن كما سبق أن لاحظنا بالفعل لابد أن نضع فى أذهاننا الظروف التاريخية فى عصره. وعلى أية حال فإن التأملات الأبعد فى هذه المسألة يمكن أن نتركها للقراء.

(*) Reich كلمة ألمانية معناها الدولة أو المملكة أو الإمبراطورية.(المترجم)

الفصل الرابع

فشته (٣)

أفكار فشته المبكرة عن الدين- الله فى النسخة الأولى من نظرية العلم – تهمة الإلحاد التى اتُهم بها فشته ورده عليها- الإرادة اللامتناهية فى رسالة الإنسان- تطور فلسفة الوجود ١٨٠١-١٨٠٥ – نظرية الدين- الكتابات المتأخرة- تعليقات نقدية وتفسيرية على فلسفة الوجود عند فشته.

١ - فى عام ١٧٩٠ كتب فشته بعض الملاحظات أو "**المأثورات حول الدين، وديانة الطبيعيين المؤلهة**" التى تُعَبر بوضوح كاف عن معنى التوتر بين التقوى المسيحية البسيطة والفلسفة النظرية، أو إذا شئنا استخدام عبارة مبتذلة بين إله الأديان وإله الفلاسفة. "ويبدو أن الديانة المسيحية مصممة أكثر للقلب أكثر مما هى مخصصة للفهم"[١]. فالقلب يبحث عن الله الذى يمكن أن يستجيب للمصلى الذى يمكن أن يشعر بالحب والشفقة، وتلبى المسيحية هذه الحاجة. لكن الفهم كما يمثله ما يسميه فشته مذهب الطبيعيين المؤلهة Deism يضع أمامنا مفهوم الوجود الضرورى الذى لا يتغير، الذى هو السبب النهائى لكل ما يحدث فى العالم. وتقدم لنا المسيحية صورة من الألوهية التشبيهية، وهذه الصورة تتكيف تماما مع الشعور الدينى ومقتضياته. وتقدم لنا الفلسفة النظرية فكرة السبب الأول الذى لا يتغير ونسق الموجودات المتناهية التى تحكمها الحتمية.

---

(1) F. V. p. 5 (وليس موجودًا فى M)

وفكرة الفهم هذه لا تلبى حاجات القلب. صحيح أن الاثنين منسجمان ومتفقان، بمعنى أن الفلسفة النظرية تترك المشروعية الذاتية للدين دون أن تُمس. أما بالنسبة للرجل المسيحى التقى الذى يعرف القليل من الفلسفة أو لا شيء فليس ثمة مشكلة. لكن ماذا بالنسبة للرجل الذى يريد قلبه تصور الله فى حدود بشرية، بل الذى يتشكل على هذا النحو لكنه فى الوقت نفسه يعتقد أن الميل إلى التأمل الفلسفى جزء من طبيعته؟ ما أسهل القول بأنه ينبغى عليه أن يضع حدودًا للتأمل الفلسفي. "لكنه يستطيع فعل ذلك حتى إذا أراد؟".

وعلى الرغم من ذلك فإن تأمل فشته الخاص أدى به إلى الاتجاه نحو التصور الكانطى لله وللدين أكثر من تصور الطبيعيين المؤلهة [1] الذين ينتمون إلى فترة ما قبل كانط. وفى مقاله "**نحو نقد لكل وحي**" عام ١٧٩٢ حاول تطوير وجهة نظر كانط. حاول أن يفرق بصفة خاصة بين اللاهوت والدين. إن فكرة إمكان القانون الخلقى تتطلب الإيمان بالله ليس فقط باعتباره قوة تسيطر على الطبيعة وقادرة على عمل مركب من الفضيلة والسعادة، بل أيضا باعتباره تجسيدًا تامًا للمثل الأعلى الأخلاقي، كالخير الأقصى، والوجود كلى القداسة. غير أن الموافقة على قضايا عن وجود الله (مثل "الله مقدس وعادل") ليست هى نفسها قضايا الدين التى طبقا لمعنى الكلمة نفسها لابد أن تكون شيئا يربطنا [2]، ويربطنا بالفعل بقوة أكثر من ارتباطنا بأى شيء آخر"[3]. وهذا الرباط مشتق من قبول القانون الأخلاقى العقلى بوصفه قانون الله وبوصفه تعبيرًا عن الإرادة الإلهية.

وغنى عن القول، إن فشته لا يعنى أن مضمون القانون الأخلاقى تحدده الإرادة الإلهية بطريقة عشوائية حتى إنه لا يمكن أن يُعرف من دون وحي. كما أنه لم يقترح استبدال مفهوم التبعية، مفهوم الأخلاق الاستبدادية، بالمفهوم الكانطى عن استقلال

---

(١) مذهب الطبيعيين المؤلهة Deism هو مذهب الفلاسفة الذين يؤمنون بالله- دون معرفة صفاته- وينكرون الرسل، وقد ظهر فى إنجلترا على يد هيربرت١٥٨٢- ١٦٤٨ ولوك ونيوتن وشافتسبرى، وفى فرنسا على يد "فولتير" و "روسو" وفلاسفة الموسوعة – إلخ وهم يرفضون العناية الإلهية على اعتبار أن العالم محكوم بقوانين. (المترجم).

(٢) كلمة الدين Religion مشتقة من الكلمة اللاتينية Religio التى تعنى يربط أو يجمع أو يعلّق.. إلخ انظر كتابنا "أفكار.. ومواقف" مكتبة مدبولى عام ١٩٩٦ ص ١٦٤ وما بعدها. (المترجم).

(3) F. V. p. 43: M, I, p. 12.

الإرادة فى العقل العملي. ومن ثم، لكى يبرر موقفه، فإنه لجأ إلى الشر الجذرى عند الإنسان؛ أعنى إلى فكرة أن يكون الشر جذريا فى الإنسان نظرًا لقوة الدافع والانفعال الطبيعي؛ وإلى فكرة الغموض التالى فى معرفة الإنسان بالقانون الأخلاقي. إن مفهوم الله بوصفه المشرع الأخلاقى و مفهوم طاعة الإرادة الإلهية الكلية لله تساعد الإنسان فى تحقيق القانون الأخلاقي، وتأسيس الركن الإضافى الذى هو خاص بالدين. وفضلا عن ذلك، فلما كان من الممكن كون معرفة الله وقانونه غامضة فإن وحى الله نفسه بوصفه المشرع مرغوب فيه لو كان ممكنًا.

ويبدو ذلك كما لو أن فشته يجاوز كانط بطريقة جيدة. لكن الاختلاف أقل كثيرًا عما يبدو لأول وهلة، فلم يحدد فشته أين يمكن أن يوجد الوحي، لكنه يقدم معايير عامة لتقرير ما إذا كان الوحى المزعوم هو حقًا على نحو ما يزعم، فمثلا ليس ثمة وحى مزعوم يمكن أن يكون ما يدعيه لو أنه تناقض مع القانون الخلقي. وأى وحى مزعوم يجاوز فكرة القانون الخلقى كتعبير عن الإرادة المقدسة ليس وحيًا. ومن ثم فإن فشته لم يتجاوز فعلاً حدود تصور كانط. والتعاطف الذى أظهره فيما بعد مع العقائد المسيحية غائب فى هذه المرحلة من فكره.

ومن الواضح أنه يمكن الاعتراض على موقف فشته بأنه لكى نحكم عما إذا كان الوحى بالفعل هو وحى أم لا فإن علينا معرفة أولاً القانون الخلقي. ومن ثم فالوحى لا يضيف شيئا فيما عدا فكرة تحقق القانون الخلقى بوصفه التعبير عن الإرادة الإلهية المقدسة. صحيح أن العنصر الإضافى يشكل ما هو خاص بالدين، لكن ينتج– فيما يبدو– عن مقدمات فشته أن الدين هو – إن صح التعبير– تنازل عن الضعف البشري؛ لأن الضعف البشرى على وجه الدقة هو الذى يحتاج إلى تقوية من خلال تصور طاعة المشرع الإلهي. ومن ثم فإذا لم يكن فشته على استعداد للتخلى عن الفكرة الكانطية عن استقلال الإرادة للعقل العملي، وإذا ما أراد فى الوقت نفسه المحافظة على فكرة الدين ودعمها، فلابد من مراجعة تصوره لله. وكما سنرى حالاً، فإن مذهبه فى المثالية الترنسندنتالية– فى صورته الأولى على الأقل– لم يترك له مجالاً للاختيار سوى القيام بهذا الفعل.

٢ - فى أول عرض وتفسير لفشته "لنظرية العلم" هناك ذكر ضئيل لله؛ كلا ولا يوجد فى الواقع فرص كثيرة لذكره؛ لأن فشته اهتم بالاستنباط أو تجديد الوعى من مبدأ أول مباطن فى الوعي. وكما سبق أن رأينا ليس الأنا الخالص وجودًا يكمن خلف الوعي، بل نشاط مباطن فى الوعى ويؤسسه. والحدس العقلى الذى بواسطته يدرك الأنا الخالص ليس إدراكًا صوفيا للإلوهية، بل إدراك حدسى لمبدأ الأنا الخالص الذى يكشف عن نفسه كنشاط أو فعل. ومن ثم فلو أننا أكدنا الجانب الفينومينولوجى لنظرية فشته عن العلم أو المعرفة فليس ثمة مبرر لوصف الأنا الخالص بأنه إله أكثر من أن يوجد لوصف الأنا الترنسندنتالى عند كانط.

والواقع أن الجانب الفينومينولوجى ليس هو الجانب الوحيد. وبسبب حذف فشته للشيء فى ذاته وتحويله للفلسفة النقدية إلى المذهب المثالى فإنه اضطر لأن يعزو إلى الأنا الخالص وضعا أنطولوجيا ووظيفة لم ينسبها كانط إلى الأنا الترنسندنتالى كشرط منطقى لوحدة الوعي. وإذا كان ينبغى حذف الشيء فى ذاته، فإن موجودًا حسيًا لابد من استنباطه، فى الواقع كله الذى يمتلكه، من المبدأ المطلق من جانب الذات؛ أعنى من الأنا المطلق. لكن كلمة "مطلق" لابد من فهمها على أنها تشير فى المقام الأول إلى ما هو أساسى فى الاستنباط الترنسندنتالى للوعى من مبدأ مباطن فى الوعي، ولا تشير إلى موجود يجاوز كل وعي. وإذا افترضنا مثل هذا الموجود فى مذهب المثالية الترنسندنتالية، لابد من التخلى عن محاولة رد الوجود إلى الفكر.

صحيح – بالطبع– أنه كلما تطورت المضامين الميتافيزيقية لنظرية الأنا المطلق اتخذت، إن صح التعبير، طابع الإلهى .لأنها تظهر عندئذ بوصفها النشاط اللامتناهى الذى ينتج بداخل ذاته عالم الطبيعة والذوات المتناهية. لكن على حين أن فشته انخرط فى البداية فى تحويل مذهب كانط إلى المذهب المثالى وفى استنباط التجربة من الأنا الترنسندنتالى فإنه قلما يحدث أن يصف هذا الأنا بأنه الله. لأن استخدام كلمة "الأنا" ، يبين أن فكرة الأنا الخالص الترنسندنتالى أو المطلق متشابك، إن صح التعبير، مع الوعى البشرى حتى إن هذا الوصف يظهر بالضرورة على أنه غير مناسب على الإطلاق.

وفضلاً عن ذلك، فإن مصطلح "الله" يعنى عند فشته وجودًا شخصيًا واعيا بذاته، غير أن الأنا المطلق ليس وجودًا واعيًا بذاته. إن النشاط الذى يؤسس الوعى ويكافح فى اتجاه الوعى الذاتى لا يمكن أن يكون بذاته واعيا. ومن ثم فالأنا المطلق لا يمكن أن يتحد مع الله فى هوية واحدة. وما هو أكثر من ذلك أننا لا نستطيع حتى التفكير فى فكرة الله.. ويتضمن مفهوم الوعى تفرقة بين الذات والموضوع، والأنا واللاأنا. ويفترض الوعى الذاتى مقدمًا وضع اللاأنا وهو نفسه يتضمن تفرقة بين الأنا كذات والأنا كموضوع. لكن فكرة الله هى فكرة وجود لا يوجد بداخله مثل هذه التفرقة والتى هى ضمنية ذاتيًا تمامًا بطريقة مستقلة عن وجود العالم. ونحن نعجز عن التفكير فى مثل هذه الفكرة. إننا، بالطبع، نستطيع التحدث عنها، لكن لا يمكن أن يكون الحديث عن تصورنا لها، لأنه ما أن نحاول التفكير فيما قيل حتى ندخل بالضرورة ألوانا من التمييز التى تُنكر من الناحية اللفظية. إن فكرة الذات التى لا يعارضها شيء هى بهذا الشكل الفكرة التى "لا يمكن التفكير فيها عن الألوهية"[1].

وينبغى ملاحظة أن فشته لم يقل إن الله مستحيل. وعندما قال "جان بول سارتر" إن الوعى الذاتى يتضمن بالضرورة تفرقة، وإن الوعى الذاتى اللامتناهى الذى يوجد فيه اتفاق تام بين الذات والموضوع دون أى تفرقة هو فكرة متناقضة فإنه يعتبر ذلك برهانا على الإلحاد، إذا فُهم التأليه على أنه يتضمن الفكرة التى نزعم أنها متناقضة. لكن فشته يتجنب بحرص القول بأنه يستحيل أن يكون هناك إله. ويبدو أنه ترك الباب مفتوحًا للنقاش حول إمكان وجود يجاوز مجال الفكر البشرى والتصور، ومهما يكن من شيء فإن فشته لم يؤكد الإلحاد.

وفى الوقت نفسه من السهل فهم أن فشته اتهم بالإلحاد. ويمكن أن نتجه إلى ملحوظة موجزة عن مناظرة الإلحاد الشهيرة التى انتهت بأن ترك الفيلسوف كرسى الفلسفة فى يينا Jena.

(1) F. I. p. 254: M, I,p. 448.

٣ - فى بحثه "**حول أساس إيماننا بالنعمة الإلهية**" عام ١٧٩٨ قدم فشته تفسيرًا واضحًا لفكرته عن الله. دعنا نفترض أولاً وقبل كل شيء أننا ننظر إلى العالم من وجهة نظر الوعى المألوف الذى هو أيضا وعى العالم التجريبي. من هذه الوجهة من النظر أى من أجل الوعى التجريبى نجد أنفسنا كموجودات فى العالم، فى الكون، ولا نستطيع تجاوزه بواسطة البرهان الميتافيزيقى على الوجود الفعلى لوجود يعلو على الطبيعة. "إن العالم موجود، ببساطة لأنه موجود، وهو ما هو موجود،ببساطة لأنه هو ما هو عليه. ومن هذه الوجهة من النظر نبدأ من وجود مطلق، وهذا الوجود المطلق هو العالم: والمفهومان متحدان"(١). وتفسير العالم بأنه خلق لعقل إلهى هو من وجهة النظر العلمية ببساطة "لغو فارغ". والعالم هو كل منظم لذاته يحتوى فى ذاته على أساس لكل الظواهر التى تحدث فيه.

دعنا الآن نلق نظرة على العالم من وجهة نظر المثالية الترنسندنتالية. إن العالم يبدو موجودًا عندئذ فقط من أجل الوعى وعلى أنه قد وضعه الأنا الخالص. ولكن فى هذه الحالة فإن مسألة العثور على سبب للعالم بمعزل عن الأنا- لا تظهر. ومن ثم فإننا لا نستطيع من وجهة النظر العلمية ولا من وجهة النظر الترنسندنتالية البرهنة على خالق إلهى متعالٍ.

ومع ذلك فهناك وجهة نظر ثالثة وهى أخلاقية. وعندما ننظر إلى العالم من هذه الوجهة من النظر فإنه يُرى على أنه "المادة الحسية (لإتمام) واجبنا"(٢). ويُرى الأنا على أنه ينتمى إلى النظام الأخلاقى المجاوز لما هو محسوس، وهذا النظام الأخلاقى هو الله. "إن النظام الأخلاقى الحى الفعال هو نفسه الله. ونحن لا نحتاج إلى إله آخر، ولا نستطيع أن نتصور إلها آخر"(٣). وذلك هو الإيمان الحق، هذا النظام الأخلاقى هو المقدس أو الإلهي.. فهو مؤسس على الفعل الحق"(٤). وإذا تحدثنا عن الله بوصفه جوهرًا أو كموجود

(1) F. V. p. 179: M, III, p. 173.

(2) F. V. p. 185: M, III, p. 179.

(3) F. V. p. 186: M, III, p. 130.

(٤) من المهم ملاحظة النص الألمانى الأصلى الذى يقول: والله هو الإيمان الحق، وهذا النظام الأخلاقى هو الألوهية، ونحن نقبل بذلك. ومن الناحية النحوية ينبغى الإشارة إلى الإيمان الحق ولا يمكن الإشارة إلى هذا النظام الأخلاقى. وإذا لم نكن على استعداد للقول إن فشته أهمل ببساطة الخاصية النحوية، فلابد لنا أن نعترف أنه لم يقل إن الله الذى يتحد مع النظام الأخلاقى لا يعدو سوى خالق للإنسان.

شخصى أو ممارس بتبصر للعناية الإلهية الكريمة فإن ذلك لن يكون أكثر من لغو فارغ. إن الإيمان بالعناية الإلهية هو الإيمان بأن الفعل الأخلاقي له باستمرار نتائج طيبة، وإن الأفعال الشريرة لا يمكن أبدًا أن يكون لها نتائج طيبة.

أما أن هذه العبارات تؤدى إلى تهمة الإلحاد فذلك ليس مدهشًا على الإطلاق؛ ذلك لأن الله بالنسبة لمعظم قراء فشته فيما يبدو قد ارتد إلى مثل أعلى أخلاقي. وليس ذلك هو ما يعنيه بصفة عامة بالتأليه، وقبل كل شيء هناك ملاحدة ذوو مثل عليا أخلاقية. ومع ذلك فإن فشته كان ساخطًا من التهمة التى ألقيت عليه وأجاب عنها بقدر معقول، ولم تحقق ردوده النتيجة المرجوة في تنظيف اسمه فى أعين معارضيه. ولكن ذلك لا يناسب أغراضنا، فنحن معنيون فقط بما قاله.

فى المقام الأول أوضح فشته أنه لا يستطيع وصف الله بأنه شخصى أو بأنه جوهر. لأن الشخصية بالنسبة له شيء متناه أساسًا والجوهر يعنى شيئا يمتد فى الزمان والمكان، أى أنه يعنى شيئا ماديًا. والواقع أنه لا يمكن وصف الله بصفة من صفات الأشياء والموجودات. "إذا ما تحدثنا بطريقة فلسفية خالصة، فلابد للمرء أن يقول عن الله إنه موجود، فهو ليس وجودًا بل **نشاط خالص**، إنه حياة ومبدأ نظام للعالم الذى يتجاوز ما هو حسي"(1).

وفى المقام الثانى يؤكد فشته أن نقاده قد أساءوا فهم ما يعنيه بتعبير نظام العالم الأخلاقي، فهم قد أوَّلوه على أنه يقول إن الله هو النظام الأخلاقى بمعنى مماثل للنظام الذى تخلقه ربة الدار عندما ترتب الأثاث وبقية الأشياء فى الحجرة. لكن ما كان يعنيه بالفعل هو أن الله نظام فعّال، نظام أخلاقى نشط وحى، شيء تبنيه فقط الجهود البشرية، الله نظام فعال وليس مجرد ترتيب نظام يرتبه الإنسان (2). والأنا المتناهى منظورًا إليها على أنها تعمل طبقا للواجب هى عضو فى هذا الترتيب لعالم ما فوق الحس(3). وفى استطاعتنا

---

(1) F. V. p.261 (غير مطبوع فيM)

(2) F. V. p. 382: M, III, p. 246.

(3) F. V. p. 261.

بالطبع أن نرى فى فكرة فشته عن الله كنظام أخلاقى للعالم المزج بين خطين من التفكير، أولا: هناك مفهوم الوحدة الدينامية لجميع الموجودات العاقلة. وفى كتابه "**أساس نظرية العلم بأسرها**" لم يكن لدى فشته فرصة كبيرة ليسهب فى الحديث عن كثرة الذوات، لأنه كان معنيًا بالدرجة الأولى بالاستنباط التجريدى "للتجربة" بالمعنى الذى سبق أن شرحناه. لكن فى كتابه "**أساس الحق الطبيعي**" أصر كما رأينا على ضرورة كثرة الموجودات العاقلة. "ويصبح الإنسان بين البشر فحسب، ولما كان لا يمكن أن يكون شيئا آخر إلا إنسانا ولن يوجد على الإطلاق ما لم يكن إنسانا، **فلابد أن يكون هناك كثرة من البشر إذا أردنا أن يكون هناك إنسان على الإطلاق**"(1). ومن هنا فقد كان من الطبيعى أن يندفع إلى التفكير فى رابطة الوحدة بين البشر. ولقد اهتم أولاً فى كتابه "**علم الأخلاق**" بالقانون الخلقى بما هو كذلك وبالأخلاق الشخصية، لكنه عبر عن اقتناعه بأن جميع الموجودات العاقلة لها غاية أخلاقية مشتركة. كما تحدث عن القانون الأخلاقى كما يستخدمه كأداة أو وسيلة لتحققه الذاتى فى العالم الحسي. وهناك انتقال سهل من هذه الفكرة إلى فكرة نظام العالم الأخلاقى الذى يحقق ذاته فى - ومن خلال- الموجودات العقلية، ويوحدها بذاته.

والخط الثانى من الفكر هو تصور فشته القوى والأخلاقى للدين. وفى الوقت الذى كتب فيه هذا المقال الذى تصادف مع مناظرات الإلحاد اتجه- مثل كانط من قبل- إلى مساواة الدين بالأخلاق. وهو لا يعنى بالدين الصلاة بل تأدية كل إنسان لواجبه فذلك هو الدين الحق. صحيح أن فشته سلّم بأن للحياة الأخلاقية جانبا دينيا متميزا، وأعنى الإيمان بأنه أيا ما كانت المظاهر التى يوحى بها فإن تأدية المرء لواجبه يؤدى باستمرار إلى نتائج طيبة؛ لأنه يشكل جانبًا من النظام الأخلاقى للتحقق الذاتي. ولكن إذا سلمنا بتأويل فشته الأخلاقى للدين، فإن الإيمان بهذا النظام الأخلاقى للعالم يُعد بالطبع عنده إيمانًا بالله، لاسيما أنه لا يستطيع بناء على مقدماته أن يتصور الله بأنه موجود شخصى متعال.

---

(1) F. III. p. 39: M, II, p. 43.

ويجد هذا التصور الأخلاقى للدين تعبيره الواضح فى مقال أعطاه عنوانا: "**من أوراقى الخاصة**" عام ١٨٠٠. فيه يؤكد فشته أن مكان الدين أو موضعه إنما يوجد فى طاعة القانون الخلقي. والإيمان الدينى هو الإيمان بالنظام الأخلاقي. وفى الفعل منظورًا إليه من وجهة نظر طبيعية ولا أخلاقية خالصة، يفترض الإنسان النظام الطبيعي، أعنى استقرار الطبيعة واطرادها. وفى الفعل الأخلاقى يفترض نظاما أخلاقيا يجاوز ما هو محسوس يكون فيه لفعله دور ويؤكد ثماره الأخلاقية. "إن كل إيمان بموجود إلهى يحتوى على ما هو أكثر من هذا التصور للنظام الأخلاقى هو إلى هذا الحد تخيل وخرافة"(١).

ومن الواضح أن أولئك الذين وصفوا فشته بأنه ملحد كان لهم من إحدى وجهات النظر ما يبرر ذلك تماما. ذلك لأنه رفض أن يؤكد ماذا يعنى التأليه Theism بصفة عامة. وفى الوقت نفسه فإن إنكاره الساخط لتهمة الإلحاد أمر غير مفهوم؛ لأنه لم يؤكد أن لاشيء موجود فيما عدا الذوات المتناهية والعالم الحسي. هناك، على الأقل كموضوع للإيمان العملي، نظام للعالم الأخلاقى الذى يتجاوز ما هو محسوس يحقق ذاته فى الإنسان ومن خلاله.

٤ - لكن إذا كان نظام العالم الأخلاقى هو حقا نظام نشط بالفعل، فلابد أن يكون واضحًا أن له وضعًا أنطولوجيًا. وفى كتابه "**رسالة الإنسان**" عام ١٨٠٠ يظهر بوصفه الإرادة الأزلية اللامتناهية. "هذه الإرادة تربطنى فى وحدة واحدة مع جميع الموجودات المتناهية مثلى وهى الوسيط المشترك بيننا جميعا"(٢). إن العقل اللامتناهى والعقل الدينامى المبدع هو الإرادة. ويصفه فشته أيضا بأنه الحياة المبدعة.

ولو أننا أخذنا بعض تعبيرات فشته حرفيًا، فربما ملنا إلى تأويل نظريته عن الإرادة اللامتناهية بمعنى تأليهي. وهو يخاطب "الإرادة الحية الجليلة التى لا اسم لها والتى لا

(1) F. V. pp. 394-395: M,III, p.258.

(2) F. II. p. 299: M,III, p. 395.

يستوعبها تصور"[1]. لكنه لا يزال يؤكد أن الشخصية هي شيء محدود ومتناه ولا يمكن أن تنطبق على الله. ويختلف اللامتناهي عن المتناهي في الطبيعة وليس في الدرجة فقط. وفضلاً عن ذلك، فإن الفيلسوف يكرر أن الدين الحق يعتمد على تحقيق رسالة المرء الأخلاقية. وفي الوقت نفسه فإن هذه الفكرة عن فعل المرء لواجبه، وبالتالي تحقيق رسالة المرء الأخلاقية يُثبت فيها بلا شك روح الانغماس المخلص في الإرادة الإلهية والثقة بها.

ولتقدير دور كتاب "رسالة الإنسان" في تطور فلسفة فشته المتأخرة، من المهم أن نفهم أن نظرية الإرادة اللامتناهية توصف بأنها مسألة إيمان. وهذا العمل الغريب إلى حد ما الذي قُدم بملاحظات هي أنه ليس موجها إلى فلاسفة محترفين وأن الأنا الخاصة بأجزاء الحوار ينبغي ألا تؤخذ دون ضجة كبيرة لتمثل المؤلف نفسه، ينقسم إلى ثلاثة أجزاء تحمل على التوالي أسماء: **الشك**. و**المعرفة**. و**الإيمان**. وفي الجزء الثاني تؤول بأنها لا تعني فحسب الموضوعات الخارجية بل أيضا ذات المرء نفسه بمقدار ما يستطيع المرء أن تكون له فكرة توجد فقط من أجل الوعي. والنتيجة المستخلصة هي أن كل شيء يُرد إلى صور أو تصورات دون أن يكون له أي حقيقة واقعية يمكن تصورها. "إن كل حقيقة واقعية تتحول إلى حلم مدهش ورائع من دون حياة نحلم بها ومن دون ذهن يحلم بها، تتحول إلى حلم يتكون من الحلم ذاته. إن الحدس هو حلم، و**الفكر**، مصدر كل وجود وكل واقع أتخيله لنفسي لوجودي، قدرتي، غرضي، هو حلم ذلك الحلم"[2]. وبعبارة أخرى ترد المثالية الذاتية كل شيء إلى تمثلات دون أن يكون هناك شيء يقوم بعملية التمثل أو تصنع من أجله. لأنني عندما أحاول إدراك الذات التي توجد التمثلات من أجل وعيها، تصبح هذه بالضرورة واحدة من التمثلات. ومن ثم فالمعرفة أعني الفلسفة المثالية لا تجد شيئًا دائما، لا تجد وجودًا، لكن الروح لا يمكن أن تستمر في هذه الحالة. والإيمان العملي أو الأخلاقي المؤسس على الوعي بذاتي كإرادة أخلاقية يخضع للأمر الأخلاقي مؤكدًا

---

(1) F. II. p. 303: M,III, p. 399.

(2) F. II. p. 245:M, III, p. 341.

الإرادة اللامتناهية التى تكمن خلف الذات المتناهية وتخلق العالم بطريقة واحدة فقط فيها تستطيع أن تفعل ذلك "فى العقل المتناهي"(١).

وهكذا احتفظ فشته بالمثالية، لكن فى الوقت نفسه يذهب إلى ما وراء "أنا– الفلسفة" ليفترض اللامتناهى الذى يكمن تحت الإرادة الشاملة. ومع هذا الافتراض، فإن الجو– إن صح التعبير– لفلسفته الأصلية يتغير. وأنا لا أعنى بذلك أنه يتضمن أنه توجد صلة أو ارتباط؛ ذلك لأن نظرية الإرادة يمكن النظر إليها على أنها متضمنة فى الاستنباط العملى للوعى فى النسخة الأصلية من "**نظرية العلم**". وفى الوقت نفسه تتقهقر الأنا من صدر الصورة. والواقع اللامتناهي، الذى لم يوصف بعد بوصفه أنا مطلقًا، يحتل مكانه. " إن العقل وحده هو الموجود، اللامتناهى فى ذاته، والمتناهى فيه ومن خلاله. لقد خلق العالم فى عقولنا فقط، على الأقل ذلك الذى منه وذلك الذى بواسطته نرفضه: صوت الواجب، مشاعر الانسجام، الحدس وقوانين الفكر"(٢).

وكما سبق أن ذكرنا فإن مثالية وحدة الوجود الدينامية هذه، هى عند فشته مسألة إيمان عملى لا مسألة معرفة؛ لتحقيق رسالتنا الأخلاقية السليمة. إننا نطلب الإيمان فى النظام الأخلاقى الحى النشط الذى يمكن تفسيره فحسب كعقل دينامى لا متناه أى بوصفه إرادة لا متناهية. وهذا هو الوجود الواحد الحق، ومن الخلف تمثله، وخلقه وتدعيمه من خلال الذوات المتناهية التى لا توجد بذاتها إلا كتجليات للإرادة اللامتناهية. وتطور فلسفة فشته المتأخرة كانت مشروطة إلى حد كبير بالحاجة إلى التفكير فى مفهوم الوجود المطلق لإضفاء صورة فلسفية عليه. وفى كتابه "**رسالة الإنسان**" يظل داخل مجال الإيمان الأخلاقي.

٥ – فى عرضه "**لنظرية العلم**" التى كتبها عام ١٨٠١ يقرر فشته بوضوح أن "كل معرفة تفترض سلفا.. وجودها الخاص"(٣). ولأن المعرفة وجود بذاته وفى ذاته(٤) فإنها

---

(1) F. II. p. 303:M, III, p. 399.

(2) Ibid.

(3) F. II. p. 68: M, IV, p. 68.

(4)F. II. p. 19: M, IV, p. 19.

النفاذ الذاتى للوجود[1]. وهى بذلك التعبير عن الحرية، ومن ثم فالمعرفة المطلقة تفترض سلفًا الوجود المطلق: الأولى هى النفاذ الذاتى للأخيرة.

ولدينا هنا انعكاس واضح للوضع يتبناه فشته فى الشكل المبكر لنظريته عن المعرفة. لقد أكد فى البداية القول بأن كل وجود هو وجود من أجل الوعي. ومن هنا فليس من الممكن بالنسبة له الموافقة على أن فكرة الوجود الإلهى المطلق خلف أو فيما وراء الوعي. إن الواقعة ذاتها الخاصة بتصور مثل هذا الوجود المطلق هى بالنسبة له فكرة متناقضة، ومع ذلك فقد أكد أولية الوجود. ويظهر الوجود المطلق إلى الوجود "لذاته" فى معرفة مطلقة. ومن هنا فإن الوجود لذاته لابد أن يفترض الوجود المطلق مقدمًا. وهذا الوجود المطلق هو الإلهي.

ولا ينتج عن ذلك، بالطبع، أن الوجود المطلق هو عند فشته إله شخصي، فالوجود "ينفذ إلى ذاته" ويصل إلى معرفة الوعى بذاته، فى ومن خلال المعرفة البشرية للواقع. وبعبارة أخرى الوجود المطلق يعبر عن نفسه ويحمل بداخله كل الموجودات العاقلة المتناهية، ومعرفتها بالوجود هى معرفة الوجود لذاته. ويصر فشته فى الوقت نفسه على أن الوجود المطلق لا يمكن أبدًا أن يُفهم فهمًا كاملاً أو فهما شاملاً بواسطة العقل المتناهي. وبهذا المعنى فإن الله يجاوز أو يعلو العقل البشري.

ومن الواضح أن هناك مشكلة هنا، فهناك من ناحية الوجود المطلق الذى يُقال إنه ينفذ ذاته فى المعرفة المطلقة. ومن ناحية أخرى يبدو أن المعرفة المطلقة مرفوضة أو مستبعدة. ومن ثم فلو أننا استبعدنا التأليه المسيحى الذى يتمتع فيه الإله بمعرفة ذاته فى استقلال عن الروح البشري، فإنه يبدو أنه كان ينبغى منطقيا أن يتبنى فشته التصور الهيجلى للمعرفة الفلسفية بوصفها تنفذ إلى الماهية الداخلية للمطلق وبوصفها المعرفة المطلقة للمطلق ذاته. لكن فشته فى الواقع لم يفعل ذلك. وهو يؤكد بالنسبة للنهاية نفسها أن الوجود المطلق فى ذاته يجاوز ما يصل إليه العقل البشري. إننا نعرف صورًا وتصورات بدلاً من أن نعرف الواقع فى ذاته.

---

(1) Ibid.

وفى محاضراته عن "**نظرية العلم**" التى ألقاها فى عام ١٨٠٤ يؤكد فشته فكرة الوجود المطلق بوصفه النور، وهى فكرة ترتد إلى أفلاطون، والتراث الأفلاطونى فى الميتافيزيقا. وهذا النور الحى فى إشعاعه يقال إنه يقسم نفسه إلى وجود وفكر. لكن فشته يصر على أن الفكر التصورى لا يستطيع أبدًا إدراك الوجود المطلق فى ذاته الذى لا يمكن تصوره تصورًا شاملاً، وهذا الذى لا يمكن تصوره تصورًا شاملاً هو "سلب التصور"[١]. ويمكن للمرء أن يتوقع من فشته أن يستنتج نتيجة تقول إن العقل البشرى لا يستطيع الاقتراب من المطلق إلا عن طريق السلب، لكنه فى الواقع ساق كثرة من العبارات الإيجابية يخبرنا فيها، على سبيل المثال، أن الوجود والحياة والوجود الفعلى هى شيء واحد، وأن المطلق فى ذاته لا يمكن أبدًا أن يخضع للقسمة [٢]. لكن فقط فى ظهوره، وفى إشعاع النور، تدخل القسمة.

وفى "**طبيعة العالم**" عام ١٨٠٦ النسخة المنشورة من المحاضرات التى ألقيت فى جامعة "ارلنجن" عام ١٨٠٥ يقال لنا مرة أخرى إن الوجود الإلهى الواحد هو الحياة، وإن هذه الحياة هى نفسها لا تتغير وهى أزلية؛ لكنها تتخارج فى حياة الجنس البشرى عبر الزمن. " إن الحياة تتطور بلا نهاية وهى تتقدم باستمرار نحو التحقق الذاتى الأعلى فى مجرى الزمان بلا نهاية"[٣]. وبعبارة أخرى الحياة الخارجية لله تتقدم نحو تحقق المثل الأعلى الذى يمكن أن يوصف بلغة تشبيهية بأنه "الفكرة والفكرة الأساسية لله فى إنتاج العالم، غرض الله وخطته من أجل العالم"[٤]. وبهذا المعنى فإن الفكرة الإلهية هى الأساس المطلق والنهائى لجميع الظواهر[٥].

---

(1) F. X. p. 117: M, IV, p. 195.
(2) F. X. p. 106: M, IV, p. 284.
(3) F. VII. p. 362: M, V, p. 17.
(4) F. VI. p. 367: M, V, p. 22.
(5)F. VI. p. 361: M, V, p. 15.

٦ - هذه النظرات حلَّت بتفصيل أكثر "**في الطريق إلى الحياة المباركة أو نظرية الدين**" (١٨٠٦) التى تشمل سلسلة من المحاضرات ألقيت فى برلين. "الله هو الوجود المطلق. وعندما نقول ذلك فإننا نقول إن الله هو الحياة اللامتناهية، لأن الوجود والحياة هما شيء واحد والشيء نفسه"[1]. وهذه الحياة فى ذاتها واحدة لا يمكن أن تنقسم ولا يمكن أن تتغير. وهى تعبر عن نفسها وتتجلى بطريقة خارجية، والطريق الوحيد الذى يمكن أن يؤدى إلى ذلك هو من خلال الوعى الذى هو وجود الله. "إن الوجود يوجد هنا وهناك، والوجود الفعلى للوجود العام هو الوعى بالضرورة أو التأمل"[2]. وفى هذا التجلى الخارجى يظهر التمايز أو القسمة لأن الوعى يتضمن العلاقة بين الذات والموضوع.

من الواضح أن الذات التى نتحدث عنها هى الذات المتناهية أو المحدودة، أعنى الروح البشري. لكن ما الموضوع؟ هو فى الواقع الوجود. لأن الوعى أو الوجود الإلهى هو الوعى بالوجود. لكن الوجود فى ذاته، الحياة اللامتناهية المباشرة، يجاوز الفهم الشامل للعقل البشري. ومن ثم فإن موضوع الوعى لابد أن يكون هو الصورة أو التصوير أو الخطة الخاصة بالمطلق. وهذا هو العالم. "فما الذى يحتوى عليه هذا الوعي؟ اعتقد أن كل واحد منكم سوف يجيب: العالم ولا شيء سوى العالم.. والحياة الإلهية فى الوعى تتحول بالضرورة إلى عالم مستمر ودائم"[3]. وبعبارة أخرى الوجود هو الوعى فى صورة العالم.

على الرغم من أن فشته يصر على أن المطلق يجاوز إدراك الذهن البشرى فإنه يقول عن ذلك الشيء الكثير. وحتى لو أن الروح المتناهى لا تستطيع معرفة الحياة اللامتناهية كما هى فى ذاتها فإنها تستطيع على الأقل معرفة أن عالم الوعى هو صورة أو خطة للمطلق؛ ومن ثم فهناك صورتان رئيستان للحياة مفتوحة أمام الإنسان. ومن الممكن

(1) F. V. p. 403: M, V, p. 115.
(2) F. V. p. 539: M, V, p. 251.
(3)F. V. p. 457: M, V, p. 169.

بالنسبة للإنسان أن ينغمس فى الحياة الظاهرة، الحياة فى المتناهى والمتغير، الحياة المتجهة نحو إشباع الدافع الطبيعي. لكن بسبب وحدتها مع الحياة الإلهية المتناهية للروح البشرى فإنها لا يمكن أبدًا أن تشبع من حب الحسى المتناهي. والواقع أن البحث اللامتناهى عن المصادر المتناهية المتتابعة للإشباع، يبيّن أنه حتى الحياة الظاهرة تُعرف وتستمر بالشوق إلى اللامتناهى والأزلى الذى هو الجذور العميقة لكل وجود متناه"[١]. وهنا فالإنسان قادر على الارتفاع إلى الحياة الحقة التى تتسم بحب الله. ذلك لأن الحب- كما يقول فشته- هو قلب الحياة.

ولو تساءلنا مم تتألف هذه الحياة الحقة على وجه الدقة ؟ فإن إجابة فشته التى قدمها فى البداية لا تزال ترتدى ثياب الأخلاق؛ أعنى أنها تقول إن الحياة الحقة تتألف أولاً من تحقيق الإنسان لرسالته الأخلاقية التى يتحرر بها من عبودية العالم الحسى وبواسطتها يناضل ليبلغ الغايات المثالية. وفى الوقت نفسه، فإن الجو الأخلاقى المتميز عند فشته وتقاريره المبكرة عن الدين تتجه إلى الاختفاء أو على أية حال إلى التناقض. ولا تتحد وجهة نظر الدين ببساطة مع وجهة النظر الأخلاقية. لأنها تتضمن اقتناعًا أساسيًا بأن الله وحده هو الموجود، وأن الله هو وحده الواقع الحقيقى الواحد. صحيح أن الله بوصفه موجودًا فى ذاته يختفى عن العقل البشري، إلا أن الرجل المتدين يعرف أن الحياة المقدسة اللامتناهية محايثة فيه، ورسالته الأخلاقية بالنسبة له رسالة إلهية. وفى التحقق الخلاق للمثل العليا أو القيم من خلال الفعل[٢] يرى تصويرًا أو خطة للحياة الإلهية.

لكن على الرغم من أن كتاب "**نظرية الدين**" يتغلغل فيه الجو الديني، فإن هناك ميلاً ملحوظًا إلى إخضاع وجهة النظر الدينية لوجهة النظر الفلسفية. وهكذا – طبقا لما يقوله فشته- على حين أن وجهة النظر الدينية تتضمن الإيمان بالمطلق بوصفه أساس كل

---

(1)F. V. p. 407: M, V, p. 119.

(٢) فيما يسميه فشته الأخلاق العليا يكون الإنسان خلاقا، يبحث بهمة ونشاط لتحقيق القيم العليا. وهو ليس قانعًا بنفسه، كما هى الحال فى الأخلاق الدنيا، بالتحقق المحض للواجبات المتتابعة لوضعه فى الحياة. ويضيف الدين الإيمان بالله بوصفه الواقع الحقيقى الواحد، ومعنى الرسالة الإلهية. ويُنظر إلى حياة الأخلاق العليا على أنها التعبير عن الحياة الإلهية اللامتناهية الواحدة.

كثرة ووجود متناهى، فإن الفلسفة تحول هذا الإيمان إلى معرفة. واتفاقًا مع هذا الموقف يحاول فشته أن يبيّن الهوية بين المعتقدات المسيحية ومذهبه الخاص. والواقع أنه يمكن النظر إلى هذه المحاولة على أنها تعبير عن التطور فى التعاطف مع اللاهوت المسيحي. لكن يمكن النظر إليها أيضا على أنها مقال فى "التجريد من الصفة اللاهوتية" : فمثلا فى المحاضرة السادسة يشير فشته إلى افتتاحية إنجيل القديس يوحنا [١]. ويذهب إلى أن نظرية الكلمة الإلهية عندما تترجم إلى لغة الفلسفة فإنها تتحد مع نظريته الخاصة فى الوجود المقدس (أو الآنية Dasein الوجود هنا أو هناك). وعبارة القديس يوحنا التى يقول فيها إن كل شيء كان بالكلمة ومن خلالها يعنى من وجهة النظر النظرية أن العالم وكل ما فيه موجود فقط فى دائرة الوعى بوصفها وجودا من المطلق.

ومع ذلك فمع تطور فلسفة الوجود يحدث تطور فى فهم فشته للدين. فمن وجهة النظر الدينية النشاط الأخلاقى هو حب الله وتحقيق إرادته ويتدعم ذلك عن طريق الإيمان والثقة بالله. إننا لا نوجد إلا فى الله ومن خلاله؛ الحياة اللامتناهية والشعور بأن هذه الوحدة جوهرية للحياة الدينية أو المباركة.

٧ - "**الطريق إلى الحياة السعيدة أو المباركة**" هو عبارة عن سلسلة من المحاضرات الشعبية؛ بمعنى أنه ليس عملاً للفلاسفة المحترفين. ومن الواضح أن فشته مهتم بتهذيب وإصلاح مستمعيه بقدر اهتمامه بطمأنتهم إلى أن فلسفته ليست على خلاف مع الديانة المسيحية. لكن النظريات الأساسية شائعة فى كتاباته المتأخرة: ومن المؤكد أنها ليست مكتوبة – ببساطة– من أجل التهذيب. وهكذا فإنه يقال لنا فى مؤلفه **وقائع الوعى** (عام ١٨١٠) "المعرفة هى بالتأكيد ليست معرفة بذاتها فحسب.. إنها معرفة بالوجود أعنى بوجود واحد الذى هو موجود حقًا وهو الله"[٢]. إلا أن موضوع المعرفة

(١) يقصد الافتتاحية الشهيرة التى جاء فيها: «فى البدء كانت الكلمة، والكلمة كانت عند الله، وكانت الكلمة الله.. كل شيء به كان وبغيره لم يكن شيء مما كان فيه كان الحياة، والحياة كانت نور الناس.. والنور يضيء فى الظلمة ..» إنجيل يوحنا: الإصحاح الأول ١-٥» (المترجم).

(2) F. II. p. 683 (M. غير موجود في)

هذا لا يُدرك بذاته بل يتجزأ إلى صور للمعرفة. "والبرهان على ضرورة هذه الصور هو الفلسفة على وجه الدقة أو هو "نظرية العلم"[١]. وبالمثل فى كتابه "**نظرية العلم فى شكل إجمالى عام** "لعام ١٨١٠" نقرأ أن هناك وجودًا واحدًا فقط على نحو خالص من خلال ذاته، أى الله.. ولا شيء بداخله ولا خارجه يمكن أن يظهر وجود جديد"[٢]. الشيء الوحيد الذى يمكن أن يكون خارج الله هو خطة"، أو صورة الوجود نفسه الذى هو "وجود الله خارج وجوده"[٣]، التخارج الذاتى المقدس فى الوعي. وهكذا فإن كل النشاط الإنتاجى الذى يعاد بناؤه أو يُستنبط فى نظرية العلم هو تخطيطى أو تصورى لله، التخارج الذاتى التلقائى للحياة الإلهية.

وفى كتاب "**مذهب الأخلاق**" عام ١٨١٢ نجد فشته يقول إنه على حين أنه من وجهة النظر العلمية يكون العالم أوليا،ويكون المفهوم تأملا أو صورة ثانوية ، فإنه من وجهة نظر الأخلاق يكون المفهوم أوليًا. والواقع أن "المفهوم هو أساس العالم أو الوجود"[٤] ويظهر هذا التأكيد، لو أنه لو أخذ خارج سياقه، على أنه يتناقض مع النظرية التى درسناها منذ قليل، وأعنى بها أن الوجود هو الأولى. لكن فشته يفسر ذلك بأن القضية التى نشرحها الآن وأعنى بها أن المفهوم هو أساس الوجود يمكن التعبير عنها بالطريقة الآتية: "العقل أو المفهوم عملي"[٥]. وفضلا عن ذلك، فإننا نراه يبيّن أنه على الرغم من أن المفهوم أو العقل هو نفسه فى الواقع صورة الوجود الأعلى، صورة الله "فإن الأخلاق لا يمكن ولا ينبغى أن تعرف شيئا من ذلك.. ينبغى على الأخلاق ألا تعرف شيئا عن الله. وإنما تأخذ المفهوم ذاته على أنه المطلق"[٦]. وبعبارة أخرى تتجاوز نظرية الوجود المطلق كما هى معروضة فى "**نظرية العلم**" دائرة الأخلاق التى تتعامل مع سببية المفهوم، الفكرة أو المثل الأعلى الذى يحقق نفسه.

---

(1) Ibid.

(2) F. II. p. 696: M, V, p. 615.

(3) Ibid.

(4) F. XI. p. 4: M, VI, p. 4.

(5) F. XI. p. 7: M, VI, p. 7.

(6)F. XI. p. 4: M, VI, p. 4.

٨ - عُرضت فلسفة فشته المتأخرة على أنها فى الحقيقة مذهب جديد يتضمن انفصالاً عن فلسفة الأنا المبكرة. ويؤكد فشته نفسه أنه لا شيء من هذا القبيل؛ ومن وجهة نظره تشكل فلسفة الوجود تطورًا لفكره المبكر أفضل من الانفصال عنه. لو أننا كنا نعنى أصلاً، كما يعتقد معظم نقاده أنه يعنى فعلاً، أن العالم هو خلق الذات المتناهية بما هى كذلك، فإن نظريته المتأخرة عن الوجود المطلق تتضمن بالفعل تغييرًا راديكاليًا فى الرأي. لكنه لم يعن ذلك على الإطلاق. إن الذات المتناهية وموضوعها ، قطبا الوعي، كانت دائما بالنسبة له التعبير عن مبدأ غير محدود وغير متناه. ونظريته المتأخرة عن مجال الوعى بوصفه وجود الحياة المتناهية، أو الوجود هى تطور، وليس تناقضا لفكره المبكر، وبعبارة أخرى فلسفة الوجود تكمل "نظرية العلم" بدلاً أن تحل محلها.

والواقع أنه مما يقبل الأخذ والرد أنه إذا لم يكن فشته على استعداد للدفاع عن المثالية الذاتية التى سوف يكون من الصعب أن تفصله عن مضمون الأنا وحدية، فإنه لابد على المدى البعيد أن ينتهك حدوده المبدأية المفروضة ذاتيا، ويتجاوز الوعى ويجد أساسه فى الوجود المطلق. وفضلاً عن ذلك، فهو يقر صراحة أن الأنا المطلق، من حيث إنه يتجاوز العلاقة بين الذات والموضوع التى تؤسسها، لابد أن يكون هوية، لابد أن يكون الذاتية والموضوعية. ومن ثم فليس من غير الطبيعى أنه بحسب ما طور الجانب الميتافيزيقى فى فلسفته ينبغى عليه أن يتجه إلى نبذ كلمة "الأنا" من حيث إنها مصطلح وصفى لمبدئه المطلق أو النهائي. لأن هذه الكلمة ترتبط ارتباطًا وثيقًا بفكرة الذات من حيث إنها متميزة عن الموضوع. وبهذا المعنى فإن فلسفته المتأخرة كانت تطورا لفكره المبكر.

وفى الوقت نفسه فما يقبل الأخذ والرد أن فلسفة الوجود مفروضة من أعلى فى كتابه "**نظرية العلم**" بتلك الطريقة التى تجعل الاثنين غير مناسبين معًا. إذ تبعًا "لنظرية العلم" العالم لا يوجد إلا بالنسبة للوعي، وتعتمد هذه القضية حقًا على مقدمة تقول إن الوجود لابد أن يرتد إلى الفكر أو الوعي. ومع ذلك ففلسفة الوجود المطلق عند فشته تتضمن بوضوح الأولوية المنطقية للوجود على الفكر. صحيح أن فشته لم ينكر فى فلسفته قضيته السابقة القائلة بأن للعالم واقعًا حقيقيًا Reality داخل دائرة الوعى فحسب. بل على العكس فقد عاد يؤكدها. وما فعله هو وصف دائرة الوعى كلها بأنها تخارج للوجود المطلق فى ذاته. لكن

من الصعب جدًا أن نفهم فكرة التخارج هذه. فلو أخذنا بجدية عبارة أن الوجود المطلق سيظل إلى الأبد واحدًا لا يتغير، فإنه يصعب علينا أن نفسر فشته على أنه يعنى أن الوجود يصبح واعيا. وإذا كانت دائرة الوعى هى التأمل الأزلى فى الله، إذا كان الوعى الذاتى الإلهى الذى يتقدم بطريقة أزلية من الله كما يصدر النوس Nous عند أفلوطين أزليا من الواحد، فإنه يبدو أنه يتبع ذلك أنه لابد أن يكون روحًا بشرية على الدوام.

ولقد استطاع فشته- بالطبع- أن يصور الوجود المطلق على أنه نشاط لا متناه يتحرك نحو الوعى الذاتى فى الروح البشرى ومن خلاله. لكن عندئذ سيكون من الطبيعى أن نتصور الحياة اللامتناهية كما تعبر عن نفسها على نحو مباشر فى الطبيعة الموضوعية كشرط ضرورى من أجل حياة الروح البشري. وبعبارة أخرى سيكون من الطبيعى أن نسير فى اتجاه المثالية المطلقة عند هيجل. لكن ذلك سوف يتضمن تغيّرًا عظيمًا فى "**نظرية العلم**" أكثر مما كان فشته على استعداد أن يقبله. والواقع أنه قال إنها لحياة واحدة، وهى ليست حياة الفرد بما هى كذلك ، التى "تحدس" العالم المادي. لكنه يؤكد حتى النهاية أن العالم، كتصوير أو تخطيط لله، له واقع حقيقى فقط داخل دائرة الوعي. ومن حيث إنه وجود مطلق فى ذاته ليس واعيا، فإن ذلك لا يعنى سوى الوعى البشري؛ وحتى إذا تم التخلى عن هذا الركن من المثالية الذاتية فإن الانتقال إلى المثالية المطلقة عند هيجل لا يكون ممكنًا.

والواقع أنه يوجد إمكان آخر، وهو تصور الوجود المطلق من حيث إنه وعى ذاتى أزلي. لكن كان من الصعب على فشته أن يسير فى طريق التأليه التقليدي. لأن فكرته عن الوعى الذاتى المتضمنة بالضرورة منعته أن ينسب ذلك إلى الواحد؛ ومن هنا فإن الوعى لابد أن يكون مشتقًا، وهذا هو الوعى البشري. لكن لا يمكن أن يكون هناك وجود بمعزل عن الله. ومن ثم فالوعى البشرى لابد أن يكون بمعنى ما الوعى المطلق لذاته. ولكن بأى معنى؟ لا يبدو لى أنه توجد أية إجابة واضحة على وشك الظهور، والسبب هو أن فلسفة فشته المتأخرة فى الوجود لا يمكن ببساطة أن تُفرض من أعلى فى "**نظرية العلم**". بل مطلوب قدر أكبر من المراجعة.

وقد يعترض معترض بأن تأويل فلسفة فشته بأنها تحتاج إلى مراجعة إما فى اتجاه المثالية المطلقة عند هيجل أو فى اتجاه التأليه هو إعلان عن فشل فى فهم طابعها الداخلي. وهذا صحيح بمعنى ما؛ لأن لفشته رؤيته الأخلاقية للواقع يُوجه إليها الانتباه فى هذه الفصول. لقد رأينا الإرادة اللامتناهية تعبر عن نفسها فى الذوات المتناهية التى تشكل الطبيعة من أجلها مسرحًا ومادة لتحقيق رسالاتها الأخلاقية المتعددة. ولقد سبق أن رأينا أن هذه الرسالات تتجمع فى اتجاه نظام أخلاقى كلى الذى هو هدف الإرادة اللامتناهية ذاتها. وعظمة هذه الرؤية للواقع، عظمة مثالية فشته الأخلاقية الدينامية فى خطوطها العريضة، ليست هى الموضوع المشار إليه. غير أن فشته لم يقدم فلسفته ببساطة على أنها رؤية انطباعية، أو بوصفها شعرًا وإنما على أنها حقيقة الواقع. ومن هنا كان نقد نظرياته فى محله تماما. وقبل كل شيء ليست رؤية تحقق المثل الأعلى الكلى أو نظام العالم الأخلاقى هى التى خضعت لنقد مضاد. وربما يكون لهذه الرؤية قيمة دائمة، ويمكن أن تصلح كتصحيح لتأويل الواقع ببساطة من منظور العلم التجريبي. وفى استطاعة المرء – يقينًا– أن يستمد الحافز والإلهام من فشته. لكنك إذا أردت أن تستمد منه منفعة فإن عليك أن تنبذ قدرًا كبيرًا من إطار الرؤية النظرية.

لقد قلنا من قبل إنه يصعب على فشته أن يسير فى طريق التأليه التقليدي. غير أن بعض الكتاب قد أكدوا أن فلسفته المتأخرة هى فى الواقع صورة من صور التأليه. ودعمًا لهذا النزاع كانوا يلجأون إلى عبارات معينة تمثل قناعات الفيلسوف الثابتة وليست ببساطة أحكامًا عارضة أو ملاحظات يتم حصرها لطمأنة قرائه أو مستمعيه الأكثر أرثوذكسية. فعلى سبيل المثال، يؤكد فشته على الدوام أن الوجود المطلق لا يمكن أن يتغير، وأنه لا يمكن أن يعانى أى انقسام فى الذات، إنه الواحد الأزلى الذى لا يتغير وليس الواحد الساكن الذى لا حياة فيه، وإنما امتلاء الحياة اللامتناهية. صحيح أن الخلق لا يكون حرًا إلا بمعنى أنه تلقائي. لكن الخلق لا يؤثر أدنى تأثير فى الله. ولا شك أن فشته يرفض أن يحمل صفة الشخصية على الله حتى إذا ما استخدم مرارًا اللغة الدينية وتحدث عن الله على أنه "هو" . لكن لما كان ينظر إلى الشخصية على أنها متناهية بالضرورة فمن الواضح أنه يصعب أن ينسب إليها الوجود اللامتناهي. لكن ذلك لا يعنى أنه ينظر إلى الله على

أنه شخصية تحتية بل الله شخصية علوية لا تقل عن الشخص. وباللغة الاسكولائية لم يكن لدى فشته مفهوم تمثيلي للشخصية، وهذا ما منعه من استخدام مصطلحات تأليهية. وفي الوقت نفسه فإن مفهوم الوجود المطلق الذي يجاوز دائرة التمييزات التي توجد بالضرورة بين الموجودات المتناهية هو بوضوح حركة في اتجاه التأليه. ولم تعد الأنا تشغل الوضع المركزي في صورة فشته عن الواقع Reality: فقد أخذت مكانها الحياة اللامتناهية، التي لا يطرأ عليها في ذاتها أي تغير أو انقسام ذاتي.

وهذا شيء جيد للغاية حتى الآن. وصحيح أن رفض فشته لحمل الشخصية على الله يرجع إلى واقعة أن الشخصية بالنسبة له تتضمن التناهي. إن الله يجاوز دائرة الشخصية ولا يقصر من دونها. لكن أيضًا غياب فكرة واضحة عن المماثلة هو الذي أوقع فكرة فشته في غموض جذري. الله هو الوجود اللامتناهي. ومن ثم لا يمكن أن يظهر وجود بمعزل عن الله. ولو كان هناك مثل هذا الوجود، فإن الله لن يكون لامتناهيًا. المطلق هو الوجود الوحيد. وهذا الخط من التفكير يشير بوضوح إلى اتجاه وحدة الوجود.. Pantheism. وفي الوقت نفسه يصمم فشته على تأكيد أن دائرة الوعي، بتمييزها، بين الأنا المتناهي والعالم، هو بمعنى ما خارج الله. لكن بأي معنى؟ إن الأمر على ما يرام عند فشته عندما يقول إن التمييز بين الوجود الإلهي والوجود الفعلي (وجود الأشياء) لا ينشأ إلا بالنسبة للوعي. والسؤال يطرح نفسه بالضرورة وهو: هل الذوات المتناهية موجودات أم أنها ليست موجودات؟ فإن لم تكن موجودات فإن النتيجة هي الواحدية Monism وعندئذ يكون من المستحيل أن يوضح كيف يظهر الوعي مع التمييزات التي يدخلها. ومع ذلك لو أن الذوات المتناهية هي الموجودات فكيف يمكن لنا أن نوفق بين ذلك والقول بأن الله هو الموجود الوحيد ما لم نلجأ إلى نظرية المماثلة؟ يريد فشته أن يكون للأشياء طريقان: أعني أنه يريد أن يقول في الوقت نفسه إن دائرة الوعي، مع تمييزها بين الذات المتناهية وموضوعها، خارجية بالنسبة لله، وإن الله هو الوجود الوحيد؛ ومن ثمَّ فإن موقفه بالنسبة للخلاف بين التأليه ووحدة الوجود يظل بالضرورة غامضًا. وهذا لا ينفي، بالطبع، أن تطور فلسفة الوجود عند فشته يضفي على فكره تشابهًا أعظم بمذهب التأليه أكثر مما توحي به كتاباته المبكرة. لكن يبدو لي أنه لو أن كاتبًا معجبًا بفشته لاستخدامه المنهج الترنسندنتالي في التأمل أو

بسبب مثاليته الأخلاقية، يتقدم لتأويل فلسفته المتأخرة على أنها بيان واضح للتأليه فإنه يجاوز الشهادة التاريخية.

وأخيرًا لو سأل سائل عما إذا كانت فلسفة الوجود عند فشته قد تخلت عن المثالية فإن الإجابة ستكون واضحة مما سبق أن نكرناه بالفعل. إن فشته لم يجحد "**نظرية العلم**" وبهذا المعنى احتفظ بالمثالية. وهو عندما يقول إن الحياة الواحدة وليست الذات الفردية هى التى "تحدس" (وبالتالى تنتج) العالم المادى فإنه من الواضح أنه يفسر سبب الواقعة أن العالم المادى يظهر أمام الذات المتناهية من حيث إنه شيء معطي، من حيث إنه موضوع مكون بالفعل. لكنه أعلن منذ البداية أن هذه واقعة حاسمة يجب على المثالية تفسيرها وليس إنكارها. وفى الوقت نفسه فإن التأكيد على أولوية الوجود والطابع الاشتقاقى للوعى والمعرفة هو حركة تبتعد عن المثالية. ومن هنا فإننا نستطيع أن نقول إنه بمقدار ما يتقدم هذا التأكيد من مقتضيات فكره الخاص تتجه المثالية عند فشته إلى التغلب على نفسها. لكن ليس معنى نلك أن الفيلسوف قد قام بانسلاخ واضح عن المثالية. وعلى أية حال فربما شعرنا أنه على الرغم من أن هناك ميلا فى الأزمنة الحديثة للتأكيد على فكر فشته المتأخر، فإن هذه الرؤية المؤثرة للواقع هى مذهبه فى المثالية الأخلاقية بدلاً من أقواله الغامضة عن الوجود المطلق والآنية Dasein الإلهية.

الفصل الخامس

شلنج (١)

حياته وكتاباته- أطوار متعاقبة فى فكر شلنج- الكتابات المبكرة وتأثير فشته.

١ - ولد فريدر فلهلم جوزيف فون شلنج- وهو ابن راعى رسولى (لوثرى) - عام ١٧٧٥ فى "ليونبرج" بمقاطعة "فورتمبرج". ولما كان صبيًا مبكر النضج التحق فى الخامسة عشرة من عمره بمؤسسة لاهوتية بروتستانية فى "جامعة توبنجن" وفيها أصبح صديقا لهيجل وهولدرلن، وكان كل منهما يكبره بخمس سنوات. وفى سن السابعة عشرة كتب بحثًا عن الإصحاح الثالث من سفر التكوين. وفى عام ١٧٩٣ نشر **"مقالاً عن الأساطير"** تبعه بحث عام ١٧٩٤ بعنوان **"عن إمكان شكل للفلسفة بصفة عامة"**.

وفى هذه الأثناء كان شلنج- إلى حد ما- تلميذًا لفشته، وهى حقيقة ظهرت فى عنوان كتاب نشره عام ١٧٩٥ بعنوان **"حول الأنا كمبدأ للفلسفة"**. وفى السنة نفسها ظهر كتابه **"رسائل فلسفية عن المذهب الدجماطيقى والمذهب النقدي"**، وقد مثل إسبينوزا المذهب الدجماطيقى ومثل فشته المذهب النقدي.

لكن على الرغم من أن فشته يشكل نقطة انطلاق لتأملاته فإنه سرعان ما أظهر استقلال فكره، خصوصًا وأنه كان غير مقتنع برأى فشته فى الطبيعة بأنها ببساطة أداة للفعل الأخلاقي. ورأيه الخاص عن الطبيعة بأنها تجلٍ مباشر للمطلق وبأنها نسق غائى دينامى ينظم نفسه وهو يتحرك إلى أعلى- إن صح التعبير- لا لانبثاق الوعي، ومعرفة الطبيعة لذاتها فى الإنسان ومن خلاله، يجد تعبيرًا فى سلسلة من الأعمال عن فلسفة

الطبيعة. وهكذا نجده فى عام ١٧٩٧ ينشر **"أفكار فى فلسفة الطبيعة"**، وفى عام ١٧٩٨ نشر عن **"نفس العالم"**، كما نشر عام ١٧٩٩ **"أول تخطيط لمذهب فى فلسفة الطبيعة"**، و**"مدخل لتخطيط مذهب فى فلسفة الطبيعة"** أو **"حول مفهوم فيزيقا نظرية"**.

وسوف نلاحظ أن عنوان الكتاب الأخير يشير إلى الفيزيقا النظرية. ويرد مصطلح مماثل للعنوان الكامل لكتاب **"عن نفس العالم"**، إذ يقال إن نفس العالم هى افتراض عن "الفيزيقا الأعلى". ويصعب على المرء تُخيل فشته وهو يهتم اهتمامًا كبيرًا بالفيزيقا النظرية. ومع ذلك فإن سلسلة المنشورات عن فلسفة الطبيعة لا تشير إلى انسلاخ تام عن فكر فشته. لأن شلنج نشر فى عام ١٨٠٠ كتابه **"مذهب المثالية الترنسندنتالية"** الذى يتضح فيه أثر كتاب فشته **"نظرية العلم"**. وبينما كان شلنج ينتقل فى كتاباته عن فلسفة الطبيعة من الموضوعى إلى الذاتي، من المراتب الدنيا للطبيعة إلى المجال العضوى كتمهيد للوعى فإنه بدأ فى كتابه **"مذهب المثالية الترنسندنتالية"** من **"الأنا"** وتقدم متتبعًا مسار تموضعه الذاتي. ولقد نظر إلى وجهتى النظر على أنهما متكاملتان على نحو ما نشاهدهما فى واقعة أنه فى عام ١٨٠٠ أيضا نشر **"استنباط عام للمسار الدينامي"** الذى أعقبه عام ١٨٠١ كراسة قصيرة عن **"المفهوم الحقيقى للفلسفة الطبيعية"**، وفى هذا العام نفسه نشر **"عرض لمذهبى فى الفلسفة"**.

وفى عام ١٧٩٨ عُيّن شلنج فى كرسى الفلسفة فى جامعة يينا. ولم يكن قد بلغ من العمر سوى ثلاثة وعشرين عامًا، لكن كتاباته قد نالت استحسان "جوته"، وليس جوته وحده بل فشته أيضا. ومن عام ١٨٠٢ إلى ١٨٠٣ تعاون مع هيجل فى إصدار المجلة النقدية للفلسفة. وفى خلال فترة أستاذيته فى يينا كانت له علاقات حميمة وصداقات بحلقات الرومانسيين من أمثال الأخوين شليجل، ونوفاليس. وفى عام ١٨٠٢ نشر شلنج **"برونو، أو حول مبادئ الأشياء الطبيعية والإلهية"**، وسلسلة **"محاضرات عن منهج الدراسات الأكاديمية"** الذى ناقش فيه وحدة العلوم ومكانة الفلسفة فى الحياة الأكاديمية.

ولقد سبق أن ذكرنا أن شلنج بدأ فى كتابه **"مذهب المثالية الترنسندنتالية"** من الأنا والأفكار النافعة المأخوذة من كتاب **"مذهب العلم"** لفشته فى تجديده للتموضع

الذاتي للأنا، على سبيل المثال فى فلسفة الأخلاق. ولكن هذا العمل بلغ ذروته فى **"فلسفة الفن"** الذى أضفى عليه شلنج أهمية بالغة. وفى شتاء عام ١٨٠٢-١٨٠٣ حاضر فى يينا فى فلسفة الفن، وفى هذا الوقت كان ينظر إلى الفن على أنه مفتاح إلى طبيعة الواقع. وهذه الواقعة وحدها كافية لأن تُبَين الفرق الظاهر بين نظرة شلنج ونظرة فشته.

وفى عام ١٨٠٣ تزوج شلنج من كارولينا شليجل بعد أن طلقها زوجها: أ.و. شليجل- وانتقل الاثنان - شلنج وكارولينا إلى فورتبرج حيث ألقى محاضرات لفترة فى الجامعة. وفى هذه الفترة تقريبًا بدأ يكرس اهتمامه بمشكلات الدين، وبالأقوال الثيوصوفية للمتصوف صانع الأحذية فى جوليتز Gorlitz "جاكوب بوهيمي"[(١)]. وفى عام ١٨٠٤ نشر **"الفلسفة والدين"**.

غادر شلنج "فورتسبرج" إلى "منشن" (ميونخ) عام ١٨٠٦ . ولقد عبَّر عن تأملاته بشأن الحرية، والعلاقة بين الحرية البشرية والمطلق فى كتابه **"بحوث فلسفية فى الطبيعة والحرية البشرية"**، وهو عمل نشره عام ١٨٠٩. لكن فى هذا الوقت بدأ نجمه فى الأفول. ولقد سبق أن رأينا أنه تعاون مع هيجل لفترة قصيرة فى إصدار جريدة فلسفية. لكن فى عام ١٨٠٧ نشر هيجل- الذى كان من قبل صاحب شهرة ضئيلة- أول كتبه العظيمة **"ظاهريات الروح"**[(*)]. وهذا الكتاب لم يشكل فحسب المرحلة الأولى فى صعود مؤلفه إلى الشهرة وليصبح الفيلسوف الرائد فى ألمانيا، لكنه يمثل كذلك انفصاله العقلى عن شلنج، لاسيما وأن هيجل قدَّم تعبيرًا سليطًا وهو يسوق رأيه فى مذهب شلنج فى المطلق. وذهب شلنج الذى كان الضد المباشر لصفاقة الوجه على أنها غدر وطعنة فى الصميم. وفى السنوات التى أعقبت ذلك، حيث شاهد نمو شهرة خصمه، أصبح مشغولاً بفكرة أن صديقه السابق قد خدع جمهورًا ساذجًا بمذهب أدنى من الفلسفة. والواقع أن خيبة أمله المريرة فى صعود هيجل إلى مركز مرموق فى عالم الفلسفة فى ألمانيا، ربما ساعد فى تفسير السبب فى قلة إنتاجه نسبيا بعد نشاطه الأدبى الملحوظ.

---

(١) بالنسبة لجاكوب بوهيمى (١٥٧٥-١٦٢٤) انظر المجلد الثالث.

(*) فى تصدير «هيجل لظاهريات الروح» يصف المطلق عند شلنج بأنه «يشبه الليل الذى تكون فيه كل الأبقار سوداء» وقد آلمت هذه العبارة شلنج كثيرًا. (المترجم).

ومع ذلك، واصل شلنج محاضراته، ومن ثم فقد ألقى سلسلة من المحاضرات الدراسية فى مدينة شتوتجارت عام ١٨١٠ طُبعت فى مجموعة أعماله. وفى عام ١٨١١ كتب "عصور العالم"، لكن الكتاب لم يكتمل ولم ينشر إبان حياته.

وخلال الفترة من ١٨٢١-١٨٢٦ حاضر شلنج فى "ارلانجن"، وفى عام ١٨٢٧ عاد إلى "منشن" (ميونخ) ليشغل كرسى الفلسفة وشرع يعمل بحماسة فى عمل سار هو تقويض نفوذ هيجل. ولقد أصبح مقتنعا بأن تفرقة لابد أن توضع بين الفلسفة السلبية التى هى تركيبة تصورية مجردة خالصة، والفلسفة الإيجابية التى تدرس الوجود العيني. وغنى عن القول ،إن المذهب الهيجلى قد تَّم إعلانه ليكون مثلاً على النوع الأول.

ولقد كان ينبغى لوفاة هيجل - الخصم العظيم لشلنج [1] عام ١٨٣١ أن تسهل مهمته. وبعد عشر سنوات عيِّن شلنج أستاذًا للفلسفة فى برلين (عام ١٨٤١) مكلفا بمهمة مقاومة نفوذ الهيجلية عن طريق عرض مذهبه الديني. وبدأ شلنج فى العاصمة البروسية يحاضر كأنه نبى يعلن قدوم عهد جديد. وكان بين مستمعيه أساتذه ورجال سياسة، وعدد من المستمعين الذين أصبحت أسماؤهم شهيرة من أمثال: سرن كيركجور، وبوركهارت. وفردريك إنجلز، وباكونين. لكن المحاضرات لم تنل النجاح الذى كان يأمله شلنج، فراح المستمعون يتناقصون. وفى عام ١٨٤٦ تخلى عن التدريس إلا للمناهج الدراسية العارضة فى أكاديمية برلين. وأخيرًا تقاعد فى "منشن" وشغل نفسه بإعداد المخطوطات للنشر. وتوفى عام ١٨٥٤ فى رجتس Ragaz فى سويسرا. ولقد نُشر كتابه "فلسفة الوحي" وكتابه "فلسفة الأساطير" بعد وفاته.

٢ - ليس هناك مذهب واحد مترابط بإحكام يمكن تسميته مذهب شلنج الفلسفي. ذلك لأن فكره يسير من خلال تتابع أطوار من الفترة المبكرة عندما وقع لفترة طويلة تحت تأثير فشته حتى الفترة النهائية التى تمثلها المحاضرات التى نُشرت بعد وفاته

---

(١) لم يبد أن هيجل نفسه كان مهتما بالخصومات الشخصية بما هى كذلك، فقد كان مستغرقا فى الأفكار وفى عرض ما اعتقد أنه الحقيقة. لكن شلنج أخذ نقد هيجل لأفكاره على أنه إهانة شخصية.

عن "فلسفة الوحي" و "فلسفة الأساطير". ولم يكن هناك اتفاق عام بين المؤرخين على الأطوار التى ينبغى التمييز بينها. ولقد أقنع مؤرخ من المؤرخين أو اثنان أنفسهم بتفرقة شلنج الخاصة بين الفلسفة السلبية والفلسفة الإيجابية، إلا أن هذه التفرقة فشلت فى أن تأخذ بعين الاعتبار تنوع الأطوار فى فكره قبل أن يشرع فى عرض فلسفته النهائية عن الدين. ومن هنا فقد اعتاد المؤرخون القيام بتقسيمات أبعد. لكن على الرغم من أنه من المؤكد أن هناك أطوارًا متمايزة فى فكر شلنج، فإنه من الخطأ النظر إلى هذه الأطوار على أنها مذاهب كثيرة ومستقلة لأنه يبدو فيها استمرارية واضحة. وهذا يعنى أن التأمل فى الموقف الذى تبناه شلنج من قبل أدى به إلى إثارة مشكلات أبعد، تطلب حلها تحركات جديدة من جانبه. صحيح أنه فى سنواته المتأخرة أكد التفرقة بين الفلسفة السلبية والفلسفة الإيجابية، ولكن على الرغم من أنه تأمل مليا فى فكره السابق على أنه فلسفة سلبية فإنه أكد التفرقة فى مسار خلافه مع هيجل، وأن ما كان يطلبه ليس الرفض التام أو الكامل للفلسفة السلبية من حيث إنها اندماج فيها وتبعية لها. وفضلا عن ذلك، فقد ذهب إلى أنه لا توجد أية إشارة على الأقل للفلسفة الإيجابية يمكن أن توجد فى رسائله الفلسفية المبكرة عن المذهب الدجماطيقى والمذهب النقدي. وحتى فى مقالاته الفلسفية الأولى لا يوجد فيها ميل نحو العينى والتاريخى أو تجلياته.

وفى عام ١٧٩٦ عندما بلغ شلنج الحادية والعشرين وضع لنفسه برنامجًا لمذهب فلسفي. ولابد للمذهب المطروح أن يبدأ من فكرة الأنا أو الذات على أنها وجود حر بطريقة مطلقة على طريقة وضع اللاأنا فى دائرة الفيزيقا النظرية. ولابد عندئذ أن تسير إلى دائرة الروح البشري. ولابد أن توضح مبادئ التطور التاريخي، ولابد من تطوير فكرة العالم الأخلاقي، وفكرة الله، وفكرة حرية الموجودات الروحية بأسرها. وفضلاً عن ذلك، فإن الأهمية المركزية لفكرة الجمال لابد أن تظهر، والطابع الاستاطيقى للفعل الأعلى للعقل. وأخيرًا لابد أن يكون هناك ميثولوجيا جديدة توحد الفلسفة والدين.

وهذا البرنامج مضيء. فهو من ناحية ينير عنصر الانفصال فى فكر شلنج، لأن الواقعة التى تقول إن الاقتراح بأن نبدأ من الأنا يكشف عن تأثير فشته، وهو تأثير ظل يقل

ويضعف تدريجيًا بمضى الزمن. ومن ناحية أخرى ينير هذا البرنامج عنصر الاستمرار فى تفلسف شلنج، لأنه يكشف عن تطور فلسفة للطبيعة، وفلسفة للتاريخ، وفلسفة للفن، وفلسفة للحرية، وفلسفة للدين والأساطير.. موضوعات كانت بدورها تشغل باله. وبعبارة أخرى فعلى الرغم من أن شلنج فى البداية أعطانا انطباعًا بأنه تلميذ فشته، فإن اهتمامًاته كانت ظاهرة بالفعل فى بداية عمله الأكاديمي.

ومحصلة ذلك كله هى أن الوقت الذى استُهلك فى مناقشة كم عدد الأطوار على وجه الدقة أو "المذاهب" التى مَّر بها تفلسف فشته هو وقت ضائع. ومن المؤكد أن الأطوار متمايزة، لكن مسألة جينات فكره يمكن إنصافها بهذه التمييزات دون أن تتضمن أن شلنج قفز من مذهب منغلق على ذاته إلى مذهب آخر. والخلاصة أن فلسفة شلنج هى تفلسف أكثر منها مذهب مكتمل أو تتابع من المذاهب المنتهية. إن بداية ونهاية رحلته يلتقيان. لقد رأينا أنه فى عام ١٧٩٣ نشر مقالاً عن الأساطير. وفى شيخوخته عاد إلى هذا الموضوع، كما أنه حاضر فيه فى شيء من التفصيل. لكن فيما بين ذلك نجد حركة لا تهدأ أو تأملاً متحركًا من "أنا" الفلسفة عند فشته من خلال فلسفة الطبيعة وفلسفة الفن إلى فلسفة الوعى الدينى وشكل من أشكال التأليه النظري، ويرتبط الوجود كله معا بموضوع العلاقة بين المتناهى واللامتناهي.

٣ - وفى بحث له بعنوان فى "**إمكان شكل الفلسفة بوجه عام**" (١٧٩٤) تابع شلنج فشته فى تأكيده أن الفلسفة - بوصفها علمًا- لابد أن تكون منطقيًا نسقا متحدًا من القضايا يتطور من قضية أساسية واحدة تعبر عن اللامشروط. وهذا اللامشروط هو الأنا التى تضع نفسها، ومن ثم فإن القضية الأساسية لا يمكن أن تكون إلا "أ هى أ" فحسب(١). وفى كتابه عن "**الأنا بوصفها مبدأ الفلسفة**" عام ١٧٩٥ صيغت هذه القضية فى أقل صورة

(١) W.I, p.57 ستكون الإشارات إلى كتابات شلنج طبقًا للمجلد والصفحة من طبعة المؤلفات الكاملة التى قام بنشرها مانفريد شرورتر (ميونخ ١٩٢٧-١٩٢٨). ويفضل شلنج صيغة "أنا هو أنا" على "الأنا هو الأنا" على اعتبار أن الذات لا تقال إلا على أساس أنها أنا فحسب.

جزئية ممكنة: "أنا هو أنا أو أكون"[١]. ومن هذه القضية يسير شلنج إلى وضع اللاأنا، ويذهب إلى أن الأنا واللاأنا يشترط الواحد منهما الآخر بالتبادل. فليس هناك ذات بلا موضوع، ولا موضوع بغير ذات. ولابد بالتالى أن يكون هناك عامل متوسط، نتاج مشترك يربطهما معًا، وذلك هو "التمثل Vorstellung". وهكذا يكون لدينا شكل المثلث الأساسى لكل علم أو معرفة أعنى به: الذات، الموضوع، التمثل.

وتأثير فشته واضح بما فيه الكفاية. لكن ما هو جدير بالملاحظة أن شلنج يؤكد الفرق بين الأنا المطلق والأنا التجريبي: "يبدأ النسق الكامل للعلم بالأنا المطلق"[٢]، وهو ليس شيئًا بل حرية لا متناهية؛ وهو فى الواقع واحد، لكن الوحدة التى تُحمل عليه تجاوز الوحدة التى تحمل على الفرد العضو الفردى فى فئة ما . إن الأنا المطلق لا يكون ولا يمكن أن يكون عضوًا فى أى فئة: فهو يتجاوز تصور الفئة. وفضلاً عن ذلك، فإنه يتجاوز إدراك الفكر التصورى ولا يمكن فهمه إلا عن طريق الحدس العقلي.

ولا شيء من ذلك يتناقض مع ما يقوله فشته. غير أن المهم هو أن اهتمامات شلنج الميتافيزيقية قد انكشفت منذ بداية طريقه الأكاديمي. وعلى حين أن فشته قد بدأ من فلسفة كانط ولا يعطى منذ البداية سوى قدر ضئيل من السمو للمضامين الميتافيزيقية لمثاليته التى اعتقد اعتقادًا جازما أنها تأخذ الأنا الفردى كنقطة انطلاق، فإن شلنج يشدد فى الحال على فكرة المطلق حتى إنه، بتأثير فشته، يصفه بأنه الأنا المطلق.

وسوف نلاحظ أن شلنج فى بحثه "**إمكان شكل الفلسفة بوجه عام**" يتابع فشته فى استنباط التمثل وإعادة التمثل، إلا أن اهتمامه الحقيقى كان اهتمامًا أنطولوجيا. وفى فترة مبكرة أعلن فشته فى كتابه "**مذهب العلم**" أن مهمة الفلسفة هى تفسير التجربة، بمعنى تفسير نسق التمثلات التى يصاحبها الشعور بالضرورة. ولقد قال ذلك بأن بيّن كيف تسبب الأنا هذه التمثلات من خلال نشاط المخيلة المنتجة التى تعمل بغير وعي. حتى إنه

---

(1) W.p. 103.
(2) W.I. p. 100.

بالنسبة للوعى التجريبى يكون للعالم لا محالة مظهر الاستقلال. بيد أن شلنج يعلن بحدة فى كتابه "رسائل فلسفية عن المذهب الدجماطيقى والنقد" (عام ١٧٩٥) أن "المهمة الرئيسة لكل فلسفة تعتمد، بالطبع، على حل مشكلة وجود العالم"(١)، بمعنى ما بالطبع أن العبارتين تعنيان شيئًا واحدًا بالطبع. ولكن هناك اختلافًا ملحوظا فى التأكيد بين أن تقول إن مهمة الفلسفة هى شرح نسق التمثلات الذى يصاحبه الشعور بالضرورة، والقول بأن مهمة الفلسفة هى تفسير وجود العالم.ومع قليل من مساعدة الآراء التى تأتى فيما بعد نستطيع أن نميز تحت جميع ظروف البهرجة والزينة "الفشتية" لفكر شلنج المبكر نفس الميل الميتافيزيقى للذهن الذى أدى به إلى القول فى مرحلة متقدمة إن مهمة الفلسفة هى الإجابة عن سؤال: لماذا يوجد شيء ما بدلا من العدم؟ صحيح أن فشته نفسه وصل إلى تطوير المضامين الميتافيزيقية لفلسفته. لكنه عندما فعل ذلك اتهمه شلنج بالانتحال والسرقة الأدبية.

لقد كان كتاب شلنج "رسائل فلسفية" عملاً مضيئًا، فهو بمعنى ما دفاع عن فشته، لأن شلنج واجه المذهب النقدى الذى يمثله فشته بالمذهب الدجماطيقى الذى يمثله إسبينوزا أساسًا. ووقف إلى جانب فشته، وفى الوقت نفسه فإن الكتاب يكشف التعاطف العميق للمؤلف مع "إسبينوزا" مع سخط كامن لفشته.

يقول شلنج إن المذهب الدجماطيقى يتضمن على المدى البعيد الجانب المطلق فى اللاأنا. ويرتد الإنسان إلى مجرد تعديل للموضوع اللامتناهي، وهو الجوهر عند إسبينوزا، أما الحرية فهى مستبعدة. صحيح أن مذهب إسبينوزا الذى يستهدف بلوغ سلام وطمأنينة النفس من خلال "الإذعان الذاتى التام للموضوع المطلق"(٢)، يمتلك نداء جماليًا ويستطيع ممارسة جاذبية قوية على بعض العقول. لكنه يعنى على نحو مطلق انعدام الموجود البشرى بوصفه فاعلاً أخلاقيًا حرًا. ولا يفسح المذهب الدجماطيقى مجالاً للحرية.

---

(١) W.I, p237 وسوف نشير إلى هذا الكتاب ببساطة باسم "رسائل فلسفية".

(2) W. I, p. 208.

لكن لا ينتج من ذلك أنه يمكن دحض المذهب الدجماطيقى نظريًا. ولا تملك فلسفة كانط سوى أسلحة ضعيفة ضد هذا المذهب[1]. وهى ليست قادرة على بلوغ شيء أكثر من الدحض السلبي. فكانط مثلاً يبّين لنا أنه يستحيل هدم الحرية فى عالم النومين لكنه يقر هو نفسه أنه لا يستطيع أن يقدم برهانًا نظريًا إيجابيًا عن الحرية. ومع ذلك فحتى مذهب النقد المكتمل لا يمكن له أن يدحض المذهب الدجماطيقى نظريا [2] حتى لو استطاع أن يوجه له بعض الضربات القاصمة. وليس فى ذلك ما يدهشنا على الإطلاق. لأنه ما دمنا نبقى فى المجال النظرى فإن المذهب الدجماطيقى ومذهب النقد يؤديان– كما يؤكد شلنج– إلى النتيجة نفسها تقريبًا.

أولاً: يحاول كلا المذهبين الانتقال من اللامتناهى إلى المتناهي، غير أن الفلسفة لا يمكن لها أن تسير من اللامتناهى إلى المتناهي[3]. وفى استطاعتنا بالطبع نخلق مبررات عن السبب الذى من أجله لابد للمتناهى أن يُظهر نفسه فى المتناهي، لكنها ببساطة طرق تخفى عجزنا لعبور الهوة. ومن ثم يبدو أننا لا بد أن نسير فى الطريق الآخر دائريًا. لكن كيف يمكن أن يحدث ذلك عندما تكون البراهين البعدية التقليدية مشكوكًا فيها؟ من الواضح أن المطلوب هو إبطال المشكلة. أعنى إذا كان يمكن للمتناهى أن يُرى فى اللامتناهي، واللامتناهى فى المتناهي، فإن مشكلة عبور الهوة بينهما بواسطة الحجة النظرية أو البرهان لن تظهر بعد ذلك.

وهذه الحاجة تتحقق عن طريق الحدس العقلى الذى هو حدس بهوية عملية الحدس مع الذات الحادسة، لكنها تؤول بطرق مختلفة، عن طريق الدجماطيقية والنقد. تأولها الدجماطيقية بأنها حدس للذات بوصفها متحدة فى هوية مع المطلق الذى نتصوره كموضوع مطلق ويؤولها مذهب النقد بأنها اكتشاف لهوية الذات مع المطلق بوصفه ذاتًا مطلقًا تتصورها كنشاط حر خالص.

---

(1) W. I. p. 214.

(2) W. I. p. 220 والإشارة بالطبع إلى مثالية فشته.

(3) W. I. p. 238.

وعلى الرغم من أن المذهب الدجماطيقى ومذهب النقد يؤولان الخدس بطرق مختلفة، فإن التأويلين يؤديان إلى النتيجة النظرية نفسها تقريبًا. فالذات فى المذهب الدجماطيقى ترتد إلى الموضوع على نحو مطلق، ومع هذا الرد يُلغى أحد الشروط الضرورية للوعي. ويرتد الموضوع على نحو مطلق إلى الذات فى مذهب النقد، ومع هذا الرد يلغى الشرط الضرورى الآخر للوعي. وبعبارة أخرى، فإن كلاً من المذهب الدجماطيقى ومذهب النقد يشيران إلى الانعدام النظرى للأنا المتناهى أو الذات. ويرد إسبينوزا الذات المتناهية إلى الموضوع المطلق، ويرده فشته إلى الذات المطلقة، أو بدقة أكثر (ما دام الأنا المطلق ليس هو الذات بالمعنى الصحيح) إلى النشاط اللامتناهى أو الصراع. وفى الحالتين فإن الذات تغرق- إن صَّح التعبير- فى المطلق.

لكن على الرغم من أنه من وجهة النظر النظرية الخالصة يؤدى المذهبان إلى النتيجة نفسها بطرق مختلفة، فإن مطالبهما العملية أو الأخلاقية مختلفة، ويعبران عن أفكار مختلفة عن رسالة الإنسان الأخلاقية. إن المذهب الدجماطيقى يطالب الذات المتناهية بأن تُسلِّم نفسها للسببية المطلقة للجوهر الإلهى وتتخلى عن تحررها من أن الإلهى قد يكون هو كل شيء. وهكذا نجد فى فلسفة إسبينوزا أن الذات تُستدعى للتعرف على الموقف الأنطولوجى القائم بالفعل، أعنى وضعها كتعديل للجوهر اللامتناهي، ولتسلم نفسها. وعلى الرغم من أن المذهب النقدى يطالب الإنسان بأن يحقق المطلق فى ذاته من خلال النشاط الحر الدائم. ونحن نجد عند فشته أن هوية الذات المتناهية مع المطلق ليست ببساطة موقفًا أنطولوجيًا موجودًا يحتاج فقط إلى أن يعترف به، وإنما هى هدف نبلغه من خلال الجهد الأخلاقي. وفضلا عن ذلك، فهى هدف ينحسر على الدوام، ومن ثم فحتى لو كانت فلسفة فشته تسير إلى اتحاد الذات مع المطلق كمثل أعلى نظري، فإنها تتطلب على المستوى العملى نشاطا أخلاقيًا حرًا لا يتوقف، وإخلاصًا دائمًا من المرء لرسالته الأخلاقية الشخصية.

ومن ثم فالاختيار، بمعنى ما، بين المذهب الدجماطيقى والمذهب النقدى هو بالنسبة للذات المتناهية اختيار بين الوجود واللاوجود، أعنى أنه المثل الأعلى فى استسلام الذات، والاستغراق فى مطلق غير شخصي، وإلغاء الحرية الشخصية بوصفها وهمًا، والمثل

الأعلى للنشاط الحر الدائم الذى يتفق مع رسالة المرء فى أن يصبح أكثر فأكثر فاعلاً أخلاقيًا، الذى يظهر حرًا ومنتصرًا على الموضوع المحض. "كن هى المطلب الأسمى للمذهب النقدي"[1]. وعند إسبينوزا يجرف الموضوع المطلق كل ما قبله. وعند فشته ترتد الطبيعة إلى آلة محض من أجل الفاعل الأخلاقى الحر.

ومن الواضح أن الإنسان إذا ما قبل مطلب المذهب النقدي، فإنه بذلك يضطر إلى رفض المذهب الدجماطيقي. لكن من الصواب أيضا القول إن المذهب الدجماطيقى لا يمكن دحضه حتى على المستوى الأخلاقى أو العملي، فى عيون الإنسان الذى "يستطيع أن يتحمل فكرة العمل على انعدامه وأن يعدم فى داخله كل سببية حرة، وأن يكون تعديلاً لموضوع فى اللاتناهى الذى سوف يجد عاجلاً أو أجلاً دماره الأخلاقي"[2].

وهذا العرض للخلاف بين المذهب الدجماطيقى والمذهب النقدى من الواضح أنه يردد صدى نظرة فشته فى أن نوع الفلسفة الذى يختاره الإنسان يعتمد على نوع الإنسان الذى يكون عليه هذا الشخص. وبالإضافة إلى ذلك ففى استطاعتنا- لو أردنا- أن نربط حجة شلنج أنه لا المذهب الدجماطيقى ولا المذهب النقدى يمكن دحضه نظريًا. وأن الخيار بينهما لابد أن يتم على المستوى العملى مع وجهة النظر التى تقدم أحيانًا فى العصور الأكثر حداثة والتى تقول إننا لا نستطيع الحسم بين المذاهب الميتافيزيقية على المستوى النظرى الخالص. لكن المعايير الأخلاقية يمكن أن تستخدم للحكم بينها عندما تصلح كخلفية لأنماط مختلفة من السلوك، وتتجه نحو ترقية أنماط مختلفة منه. لكن بالنسبة لغرضنا الحالى من المناسب أكثر ملاحظة أنه على الرغم من أن "**الرسائل الفلسفية**" قد كتبت لدعم فشته، وعلى الرغم من أن شلنج قد خسر مكانته- ظاهريًا على ما يبدو من جانبه- فإن العمل يتضمن النقد غير المعبر عنه، ولكنه مع ذلك واضح أن النقد الذى يقول إن كلا من فلسفة إسبينوزا والمذهب المثالى الترنسندنتالى عند فشته هما مبالغات من جانب واحد. ذلك لأن إسبينوزا يُصور على أنه يجعل الموضوع مطلقًا، ويُصور فشته

(1) W. I. p. 259.
(2) Ibid, p.263.

على أنه يجعل الذات مطلقة. والمضمون هو أن المطلق لابد أن يجاوز التمييز بين الذاتية والموضوعية ليكون ذاتا وموضوعًا فى هوية واحدة[1].

وبعبارة أخرى: المعنى المتضمن هو أن نوعًا ما من المركب لابد أن يتم بحيث يوفق بين المواقف المتصارعة عند إسبينوزا وفشته. والواقع أننا نستطيع أن نرى فى "**الرسائل الفلسفية**" شاهدًا على درجة من التعاطف مع إسبينوزا التى هى غريبة عن ذهن فشته وهى من المستحيل أن تدهشنا لو أننا وجدنا شلنج قريبًا جدا يكرس نفسه لنشر أعمال عن فلسفة الطبيعة؛ ذلك لأن العنصر الإسبينوزى للمركب المنذر سوف يكون هو مساهمة الطبيعة بوصفها شمولاً عضويًا للوضع الأنطولوجى الذى سبق أن أنكره فشته. وسوف تظهر الطبيعة على أنها التجلى الموضوعى المباشر للمطلق.وفى الوقت نفسه فإن المركب- إذا ماكان مركبًا على الإطلاق- لابد أن يصور الطبيعة على أنها تعبير عن الروح وتحلٍ لها. ولابد للمركب أن يكون هو المثالية، فإذا لم يكن كذلك فإنه يمثل الارتداد إلى الفكر فيما قبل كانط، لكنه يجب ألا يكون المثالية الذاتية التى تُصور فيها الطبيعة على أنها ليست أكثر من عقبة تضعها الأنا حتى يكون لديها شيء تتغلب عليه.

قد يبدو أن هذه الملاحظات تجاوز ما يجوز للمرء قوله عن كتابات شلنج المبكرة. لكنا قد رأينا بالفعل أن شلنج قد تصوّر بوضوح فى البرنامج الذى وضعه شلنج لنفسه عام ١٧٩٦ بإيجاز شديد بعد أن كتب "الرسائل الفلسفية"- تصور بوضوح تطور علم الفيزيقا النظرى أو فلسفة الطبيعة. ومن الواضح تمامًا أن السخط على موقف فشته الأحادى الجانب من الطبيعة قد شعر به شلنج بالفعل داخل الفترة التى تُسمى بالطور "الفشتوى".

---

(١) يذهب فشته نفسه إلى تأكيد أن الأنا المطلق هو هوية الذات والموضوع.. لكنه يفعل ذلك من ناحية تحت تأثير نقد شلنج. وعلى أية حال فإن مثالية فشته كانت دائمًا تتسم- فى رأى شلنج- بالمبالغة فى تأكيد الذات والذاتية.

الفصل السادس

شلنج (٢)

الأسس الميتافيزيقية والمحتملة لفلسفة الطبيعة - الموجز العام لفلسفة الطبيعة عند فشته- مذهب المثالية الترنسندنتالية - فلسفة الفن - المطلق بوصفه مثالاً.

١ - يؤكد شلنج أن نمو الفكر هو الذى يُحدث تصدعًا بين الذاتى والموضوعي، وبين المثالى والواقعي. وإذا استبعدنا الأعمال الفكرية فلابد أن نتصور الإنسان متحدًا مع الطبيعة، أعنى أننا لابد أن نتصوره وهو يخبر هذه الوحدة مع الطبيعة على مستوى مباشرة الشعور. لكنه ميز عن طريق الفكر بين الموضوع الخارجى وتمثله الذاتي، وأصبح موضوعا لنفسه. وبوجه عام، تأسس التفكير واستمر التمايز بين عالم الطبيعة الموضوعى الخارجي، والحياة الداخلية الذاتية للتمثل، والوعى الذاتي، والتمايز بين الطبيعة والروح. وتصبح الطبيعة بهذا الشكل خارجية، ضد الروح، ويصبح الإنسان كموجود مفكر واع بذاته مغتربًا عن الطبيعة.

ولو جعلنا من التفكير غاية فى حد ذاته، فإنه يصبح "مرضًا روحيًا"؛ ذلك لأن الإنسان قد ولد من أجل الفعل وكلما انطوى على نفسه فى تفكير ذاتي، قلَّ نشاطه. وفى الوقت نفسه فإن القدرة على التفكير هى التى تميز الإنسان عن الحيوان. والتصدع الذى حدث بين الذاتى والموضوعي، وبين الواقعى والمثالي، وبين الطبيعة والروح، لا يمكن التغلب عليه عن طريق العودة إلى مباشرة الشعور، وإلى طفولة الجنس البشرى- إن صَّح التعبير. وإذا كان من الممكن إعادة العوامل المنقسمة إلى الوحدة واستعادة الاتحاد

الأصلي، فإن ذلك ينبغى أن يتحقق عن طريق التفكير ذاته فى شكل الفلسفة. وقبل كل شيء فإن التفكير هو الذى يُظهر المشكلة. وعلى مستوى الحس المشترك العادى فليس ثمة مشكلة فى العلاقة بين النظام الواقعى والنظام المثالى بين الشيء وتمثلاته الذهنية، والتفكير هو الذى يُظهر المشكلة والتفكير هو الذى ينبغى أن يحلها.

أول دافع عند المرء هو حل المشكلة عن طريق النشاط السببي. إذ توجد الأشياء مستقلة عن الذهن، وتسبب التمثلات من ذاتها: فالذاتى يعتمد على الموضوعى من الناحية السببية. لكن بأن نقول ذلك فإن المرء يتسبب فى مشكلة أبعد . لأننى لو أكدت أن الأشياء الخارجية توجد بصورة مستقلة وتسبب تمثلات من ذاتها فيّ، فإننى أضع نفسى بالضرورة فوق الشيء والتمثل. وبذلك أؤكد ذاتى بوضوح بوصفها روحًا. وينشأ السؤال فى الحال وهو، كيف يمكن للأشياء الخارجية أن تمارس تحديدًا للنشاط السببى على الروح..؟!

إننا نستطيع فى الواقع محاولة التغلب على المشكلة من زاوية أخرى. فبدلاً من القول بأن الأشياء تسبب التمثلات من ذاتها، فإنه باستطاعتنا القول مع كانط إن الذات تفرض أشكالها المعرفية على مادة معطاة من مواد التجربة وبذلك تخلق الواقع الظاهري. لكنا عندئذ نبقى مع "الشيء فى ذاته" وذلك ما لا يمكن تصوره. إذ كيف يمكن للشيء أن ينعزل عن الأشكال التى يقال إن الذات تفرضها؟!

ومع ذلك فهناك محاولات ملحوظة لحل مشكلة التطابق بين الذاتى والموضوعي، والواقعى والمثالى دون اللجوء إلى فكرة النشاط السببي. ولقد شرح إسبينوزا التطابق عن طريق نظرية التعديلات المتوازية لمختلف الصفات لجوهر واحد لا متناه، فى حين أن ليبنتز لجأ إلى نظرية الانسجام الأزلي. لكن ليست النظرية أصلية فى تفسيرها. لأن إسبينوزا ترك تعديلات الجوهر بغير تفسير فى حين أن ليبنتز– فى رأى شلنج– افترض ببساطة الانسجام الأزلي.

وفى الوقت نفسه فإن كلاً من إسبينوزا وليبنتز قد ألمحا إلى حقيقة أن المثالى والواقعى هما شيء واحد على نحو مطلق. وتلك هى الحقيقة التى يطلب من الفيلسوف

أن يعرضها، ولابد له أن يُبيّن أن الطبيعة هي "الروح المرئية" والطبيعة هي الروح التي لا يمكن رؤيتها"[1]. أعني أن الفيلسوف لابد أن يبيّن كيف أن الطبيعة الموضوعية هي مثالية تمامًا، بمعنى أنها نسق غائي دينامي متحد، يتطور إلى أعلى- إنَّ صَّح التعبير- إلى النقطة التي تعود فيها إلى نفسها من خلال الروح البشرى. إذا ما قدمنا مثل هذه الصورة عن الطبيعة فإننا نستطيع أن نرى أن حياة التمثل ليست شيئًا ببساطة يقف في معارضة العالم الموضوعي، ويكون غريبًا عنه لدرجة أنه هنا تظهر مشكلة التطابق بين الذاتي والموضوعي، بين المثالي والواقعي. إن حياة التمثل هي معرفة الطبيعة ذاتها؛ إنها التحقق الفعلي لإمكانات الطبيعة التي بواسطتها تستيقظ الروح النائمة أمام الوعي.

لكن هل في استطاعتنا تبيين أن الطبيعة في الواقع هي نسق غائي يكشف عن الغائية؟ ليس في استطاعتنا في الواقع تقبل تفسير العالم الآلي الخالص على أنه كاف تمامًا؛ لأننا عندما ندرس المذهب العضوى فإننا ننساق إلى تقديم فكرة الغائية. ولا يستطيع الذهن أن يظل قانعًا بالقسمة الثنائية بين مجالين ينقسمان بحدة وأعنى بهما مجال الآلية Mechanism ومجال الغائية Teleology .وهو ينساق إلى النظر إلى الطبيعة على أنها شمول عضوى ذاتي، نستطيع فيه تمييز مستويات مختلفة. لكن السؤال الذى يظهر هو: ألسنا نحن في هذه الحالة نقرأ ببساطة الغائية في الطبيعة، أولاً في الكائن الحي وبعد ذلك في الطبيعة ككل؟ وقبل كل شيء لقد أقّر كانط أننا لا نستطيع الكف عن التفكير في الطبيعة كما لو كانت نسقًا غائيًا، لأن لدينا فكرة منظمة عن الأغراض في الطبيعة، فكرة تبرز بعض القواعد المشجعة على الحكم. لكن كانط لم يكن ليسمح بأن هذه الفكرة الذاتية تبرهن على أى شيء عن الطبيعة في ذاتها.

ولقد كان شلنج مقتنعًا بأن كل بحث علمي يفترض مقدمًا معقولية الطبيعة؛ فهو يصر على أن كل تجربة علمية تتضمن طرح سؤال على الطبيعة، وهي مجبرة على الإجابة عنه. وهذا الإجراء يفترض مقدمًا الإيمان بأن الطبيعة تتفق مع متطلبات العقل أنها مفهومة وهي بهذا المعنى مثال. وهذا الإيمان يتم تبريره إذا افترضنا ذات مرة وجهة النظر العامة عن

(1) W. I, p. 706.

العالم والتى لخصناها فيما سبق. لأن فكرة الطبيعة من حيث إنها نسق غائى مفهوم تظهر عندئذ على أنها الفكر الذاتى للطبيعة، تظهر على أنها طبيعة تعرف نفسها فى الإنسان ومن خلاله.

ومن الواضح أنه فى استطاعتنا التساؤل عن مبررات هذه النظرة العامة للطبيعة. والمبرر البعيد هو عند "شلنج" نظرية ميتافيزيقية عن المطلق. "الخطوة الأولى تجاه الفلسفة، والشرط الذى لا مفّر منه حتى للوصول إليه هو فهم أن المطلق فى النظام المثالى هو أيضًا المطلق فى النظام الواقعي"(١). المطلق هو "الهوية الخالصة" للذاتية والموضوعية (٢). وتنعكس هذه الهوية فى التداخل المتبادل للطبيعة ومعرفة الطبيعة لذاتها ومن خلال الإنسان.

والمطلق فى ذاته هو فعل أزلى للمعرفة ليس فيه تعاقب زمني. وفى الوقت نفسه فى استطاعتنا تمييز ثلاث لحظات أو ثلاثة أطوار فى هذا الفعل الواحد بشرط ألا ننظر إليها على أن الواحدة تعقب الأخرى زمانيًا. والمطلق فى اللحظة الأولى يتموضع فى الطبيعة المثالية، فى النمط الكلي– إن صح التعبير– للطبيعة. ولهذا استخدم شلنج مصطلح إسبينوزا "الطبيعة الطابعة" Natura Naturams (أى الطبيعة الخالقة). وفى اللحظة الثانية، يتحول المطلق بوصفه موضوعية إلى المطلق بوصفه ذاتية، أما اللحظة الثالثة فهى المركب الذى نرى فيه أن هذين المطلقين (الموضوعية المطلقة والذاتية المطلقة) هما مرة أخرى مطلق واحد(٣)، والمطلق على هذا النحو فعل أزلى للمعرفة الذاتية.

واللحظة الأولى فى الحياة الداخلية للمطلق يُعبر عنها أو تتجلى فى مصطلح **الطبيعة المطبوعة** (أى الطبيعة المخلوقة.. Natura Naturata) أى الطبيعة بوصفها نسقًا من الأشياء الجزئية. ذلك هو رمز أو ظهور الطبيعة الطابعة (أى الطبيعة الخالقة. Natura

(1) W. I., p. 708.
(2) W. I., p. 712.
(3) W. I. p. 714 ويقول المؤلف إنه يستخدم كلمة "المطلقية" لترادف كلمة Absoluthheit الألمانية

Naturans) وهى بما هى كذلك يقال إنها "خارج المطلق"[1]. اللحظة الثانية فى الحياة الداخلية للمطلق، تحول الموضوعية إلى ذاتية، يُعبر عنها خارجيًا فى عالم التمثل- العالم المثالى للمعرفة البشرية الذى بواسطته تتمثل الطبيعة المطبوعة (أى الطبيعة المخلوقة) فى ومن خلال الذهن البشري، الذى بواسطته يُستغرق الجزئى فى داخل الكلى -إن صح التعبير- أعنى على المستوى التصوري. ومن ثم فإن لدينا وحدتين، كما يسميهما شلنج، الطبيعة الموضوعية والعالم المثالى للتمثل. والوحدة الثالثة التى ترتبط باللحظة الثالثة فى الحياة الداخلية للمطلق، هى التداخل المفهوم للواقعى والمثالي.

وفى اعتقادى أنه من الصعب القول إن شلنج جعل العلاقة بين المتناهى واللامتناهي، بين المطلق فى ذاته وتجلياته الذاتية، واضحة جدًا . ولقد رأينا بالفعل أن الطبيعة المطبوعة أى المخلوقة Natura Naturata يُنظر إليها كرمز أو مظهر، أما الطبيعة الطابعة فيقال إنها تقع خارج المطلق. لكن شلنج يتحدث أيضًا عن المطلق على اعتبار أنه يمد نفسه فى الجزئي. ومن الواضح أن شلنج يرغب فى إقامة تفرقة بين المطلق الذى لا يتغير فى ذاته وعالم الأشياء الجزئية المتناهية، لكنه فى الوقت نفسه يرغب فى تأكيد أن المطلق هو الحقيقة الواقعية التى تشمل كل شيء. وسوف نعود فيما بعد إلى هذا الموضوع. لكننا لابد أن نقنع أنفسنا بالنسبة للحظة الحالية بالصورة العامة للمطلق كماهية أزلية أو كفكرة تتموضع فى الطبيعة، وتعود إلى نفسها كذاتية فى عالم التمثل ثم تعرف نفسها فى الفكر الفلسفى ومن خلاله، بوصفها هوية الواقعى والمثالي، هوية الطبيعة والروح[2].

إن تبرير شلنج لإمكان قيام فلسفة للطبيعة أو ما يسمى علم الطبيعة الأعلى هو على هذا النحو ميتافيزيقى الطابع. فالطبيعة (أعنى الطبيعة المطبوعة)- أى المخلوقة- لابد أن تكون مثالية تمامًا- (من أولها إلى آخرها) ذلك لأن الرمز أو المظهر للطبيعة الطابعة، الطبيعة المثالية، هو التموضع الخارجى للمطلق. ولما كان المطلق دائمًا واحدًا، فهو هوية

---

(1) W. I. p. 717.

(٢) الصورة التى وضعها شلنج كأساس ميتافيزيقى لفلسفة الطبيعة كان لها تأثير قوى فى فكر هيجل لكن ليس من المناسب مناقشة هذا الموضوع هنا.

الذاتية والموضوعية، فلابد أن تكون الطبيعة المطبوعة ذاتية أيضا. وتتجلى هذه الحقيقة في العملية التى تنتقل بها الطبيعة –إن صح التعبير–إلى عالم التمثل؛ وذروة هذه العملية هى الاستبصار الذى بواسطته نرى أن المعرفة البشرية للطبيعة هى معرفة الطبيعة ذاتها. وليس هناك فى الواقع تصدع بين الموضوعى والذاتي. فهما واحد من وجهة النظر الترنسندنتالية. وتصبح الروح النائمة روحًا يقظة. واللحظات التى يمكن تمايزها فى الحياة الزمانية العليا للمطلق بوصفه ماهية خالصة تتجلى فى نظام زمنى يرتبط بالمطلق فى ذاته مثل ارتباط النتيجة بالمقدم.

٢ - إن تطوير فلسفة للطبيعة يعنى تطوير بناء مثالى نسقي للطبيعة. ولقد لخص أفلاطون فى محاورة "طيماوس" البناء النظرى للأجسام من الكيفيات الأساسية، ولقد اهتم شلنج بالنوع نفسه من الأشياء. "إن علم الطبيعة التجريبى الخالص لن يستحق اسم العلم، فهو ليس سوى مجموعة من الوقائع، والتقارير عما تمت ملاحظته، وعما حدث، سواء تحت ظروف طبيعية أم ظروف نتجت بطريقة مصطنعة"[1]. والواقع أن شلنج يقر بأن علم الطبيعة كما نعرفه ليس علمًا أو علم مختبر بهذا المعنى. إذ يختلط المذهب التجريبى والعلم بما نسميه الآن علم الطبيعة. لكن هناك مجالا– فى رأى شلنج– من أجل البناء النظرى البحت أو استنباط المادة والأنواع الأساسية من الأجسام العضوية وغير العضوية. وفضلا عن ذلك فإن علم الطبيعة النظرى هذا، لن يفترض ببساطة قوى طبيعية مثل الجاذبية كشيء معطى. لكنه سوف يبنيها من المبادئ الأولى.

تبعًا لنوايا شلنج على الأقل فإن هذا البناء لا يتضمن تقديم استنباط خيالى تعسفى لمستويات الطبيعة الأساسية. ولا يعنى ذلك أن نترك الطبيعة تبنى نفسها قبل انتباه العقل اليقظ. والواقع أن علم الطبيعة النظرى أو الأعلى لا يستطيع تفسير النشاط الأساسى المنتج الذى يسبب الطبيعة. وذلك موضوع من موضوعات الميتافيزيقا أكثر منه موضوعًا لفلسفة الطبيعة الحقة. لكن إذا كان تطور النسق الطبيعى هو التعبير الذاتى التقدمى الضرورى للطبيعة المثالية، الطبيعة الطابعة (أى الخالقة Natura Naturans، فلابد أن

---

(1)W. I. p. 283.

يكون من الممكن تعقب مراحل العملية بطريقة نسقية التى تعبر الطبيعة المثالية بواسطتها عن نفسها فى الطبيعة المطبوعة Natura Naturata (أى الطبيعة المخلوقة). والقيام بذلك هو مهمة علم الطبيعة النظري. ومن الواضح أن شلنج كان يعى تمامًا أنه من خلال التجربة نصبح على علم بوجود القوى الطبيعية، والأشياء العضوية، وغير العضوية. وليس من مهمة الفيلسوف أن يخبرنا عن الوقائع التجريبية لأول وهلة، إن صَّح التعبير، أو أن يعمل التاريخ الطبيعى القبلى الذى لا يمكن أن يتطور إلا على أساس البحث التجريبي. وربما قال المرء إنه مَعْنيُ بأن يفسر لنا أسباب الوقائع وعللها.

إن عرض الطبيعة كنسق غائي، بوصفها الفكرة الأزلية التى تكشف عن نفسها على نحو ضروري، تتضمن إظهار أن تفسير الأدنى هو باستمرار مرتبط بالأعلى، فمثلاً حتى من وجهة النظر الزمانية فإن اللاعضوى سابق على العضوي. ومن وجهة النظر الفلسفية فإن الأخير يسبق الأول منطقيًا، أعنى أن المستوى الأدنى يوجد كأساس للمستوى الأعلى. ويصدق ذلك على الطبيعة بأسرها. ويتجه الفيلسوف المادى نحو رد الأعلى إلى الأدنى، فهو مثلاً يحاول تفسير الحياة العضوية بلغة السببية الآلية، دون إدخال تصور الغائية. لكنه لديه وجهة النظر الخاطئة، فليست المسألة– كما يميل إلى الظن– مسألة إنكار قوانين الآلية أو النظر إليها على أنها معلقة فى المجال العضوي، إذا ما قَدّم المرء تصور الغائية. وإنما هى بالأحرى مسألة رؤية مجال الميكانيكا كمقر ضرورى لتحقيق غايات الطبيعة فى إنتاج الكائن الحي. هناك استمرارية، ذلك لأن الأدنى هو الأساس الضرورى للأعلى. والأخير يدرج الأول فى ذاته. لكن هناك أيضا انبثاق شيء ما جديد وهذا المستوى الجديد يفسر المستوى الذى يفترضه مقدمًا.

وعندما نعى ونفهم ذلك فإننا نرى "أن التضاد بين الآلية والمجال العضوى يختفي"(١)؛ لأننا نرى أن إنتاج الكائن الحى على نحو ما تستهدفه الطبيعة بلا وعى من خلال تطور المجال غير العضوى من قوانين الآلية. وهكذا يكون من الأصوب القول إن غير العضوى هو العضوى بالناقص Minus عن العضوى الذى هو غير العضوى بالزائد Plus.

---

(1) W. I. p.416.

بل حتى هذه الطريقة فى الحديث تكون مضللة لأننا نتغلب على التضاد بين الآلية والمجال العضوى لا عن طريق النظرية التى تقول إن السابق يوجد من أجل الأخير بقدر ما هو عن طريق النظرية التى تقول إن الطبيعة كلها هى وحدة عضوية.

والآن فإن النشاط الذى يكمن فى أساس الطبيعة والذى "يمد" نفسه فى عالم الظواهر لامتناه أو غير محدود، ذلك لأن الطبيعة هى – كما رأينا– التموضع الذاتى للمطلق اللامتناهى الذى هو، بوصفه فعلاً أزليًا، نشاط أو إرادة. لكن لو أريد له أن يكون نسقًا موضوعيًا للطبيعة على الإطلاق فإن هذا النشاط اللامحدود لابد من تحجيمه، أعنى أنه لابد أن يكون قوة محجمة أو محددة، وهو التفاعل بين النشاط غير المحدود والقوة الكابحة التى تسبب المستوى الأدنى فى الطبيعة، البنية العامة للعالم وسلسلة الأجسام (١) التى يسميها شلنج بالقوة Potenz الأولى فى الطبيعة. وهكذا لو أننا تصورنا قوة الجذب على أنها مقابل لقوة الكبح وقوة الطرد على أنها مقابل للنشاط اللامحدود، فإن مركب الاثنين هو المادة بمقدار ما تكون ببساطة كتلة.

لكن الدافع للنشاط غير المحدود يعود فيؤكد نفسه ليكون محجمًا من زاوية أخرى. والوحدة الثانية أو القوة فى بناء الطبيعة هى الآلية الكلية التى استنبط شلنج تحت اسمها الضوء والعملية الدينامية أو القوانين الدينامية للأجسام. "وليست العملية الدينامية شيئًا آخر سوى البناء الثانى للمادة.."(٢). أعنى أن البناء العضوى للمادة يتكرر فى مستوى أعلى، ونحن لدينا فى المستوى الأدنى العملية الأولية لقوتى الجذب والطرد ومركبهما من المادة ككتلة. ونجد فى المستوى الأعلى القوة نفسها تظهر نفسها فى ظاهرة المغناطيسية، والكهرباء، والعمليات الكيمائية، أو الخصائص الكيميائية للأجسام.

الوحدة الثالثة لقوة الطبيعة هى الكائن الحي، ونحن نجد فى هذا المستوى القوى نفسها تحقق على نحو أبعد إمكاناتها فى ظاهرة الحساسية، وسرعة الانفعال والتكاثر.

---

(1) W. I. p. 718.
(2) W. I. p. 320.

وهذه الوحدة أو المستوى للطبيعة يتمثل على أنه مركب الاثنين الآخرين. ومن هنا فلا يمكن أن يقال إن الطبيعة على أى مستوى هى بغير حياة. إنها الوحدة العضوية الحية التى تحقق إمكاناتها على المستوى الصاعد، حتى تعبر عن نفسها فى الكائن الحي. ومع ذلك فعلينا إضافة أنه من الواضح أن هناك مستويات يمكن التمييز بينها داخل المجال العضوى ذاته. فعلى المستويات الدنيا التكاثر واضح بصفة خاصة فى حين أن الحساسية غير متطورة نسبيًا. وتضيع الكائنات الحية الفردية فى الأنواع. وعلى المستويات العليا تكون حياة الحواس أكثر تطورًا والكائن الحى الفرد يكون -إن صح التعبير- أكثر من فرد أو أقل من عضو جزئى محض من فئة غير محددة. ونصل إلى نقطة التتويج فى الكائن الحى البشرى الذى يتجلى بأوضح ما يكون فى مثالية الطبيعة ويشكل نقطة انتقال إلى عالم التمثل أو الذاتية وانعكاس الطبيعة على ذاتها.

ويستخدم شلنج خلال بنائه للطبيعة فكرة قطبية القوى. لكن "هاتين القوتين المتصارعتين.. تؤديان إلى فكرة مبدأ عضوى يجعل العالم نسقًا"(١). وفى استطاعتنا تسمية هذا المبدأ بطريقة مناسبة باسم الزمان المبجل لروح العالم. ولا نستطيع فى الواقع اكتشافه بواسطة البحث التجريبي. كما أننا لا نستطيع وصفه عن طريق كيفيات الظواهر. إنه مسلمة، " فرض من فروض علم الفيزياء العليا لتفسير الكائن الحى الكلي.."(٢). وما يسمى روح العالم هذا ليس فى ذاته ذكاء واعيًا. إنه المبدأ العضوى الذى يتجلى فى الطبيعة والذى يبلغ الوعى فى الأنا البشرى ومن خلاله. وما لم نسلّم به، فإننا لن نستطيع أن ننظر إلى الطبيعة بوصفها كائنا أعلى متحدا يطور نفسه.

وربما حدث للقارئ أن تعجب كيف كانت نظرية شلنج عن الطبيعة تصل إلى مرتبة نظرية التطور، بمعنى تحول صورها أو انبثاق صورة عليا من صور دنيا. ومن الواضح أن ما هو محل للخلاف ليس فحسب أن نظرية عن التطور الانبثاقى سوف تناسب تمامًا تأويل شلنج ولكنها مطلوبة من وجهة نظره عن العالم من حيث إنه وحدة عضوية متطورة ذاتيًا.

(1) W. I. p. 449.
(2) W. I. p. 413.

والواقع أنه يشير بوضوح إلى إمكان التطور. وهو يلاحظ، على سبيل المثال، أنه حتى إذا لم تكشف تجربة الإنسان عن أية حالة من حالات التحول لنوع من الأنواع إلى نوع آخر فإن نقص الشهادة التجريبية لا يبرهن على أن مثل هذا التحول مستحيل، لأنه ربما كانت أمثال هذه التغيرات لا يمكن أن تحدث إلا فى فترة أطول كثيرًا من الزمان من الفترة التى تغطيها تجربة الإنسان. وفى الوقت نفسه يستطرد شلنج ليلاحظ أنه على الرغم من ذلك فإنه علينا تجاهل هذه الممكنات[1]. وبعبارة أخرى على حين أنه يقر بإمكان التطور الانبثاقى فإنه يهتم أساسًا لا بالتاريخ الوراثى للطبيعة وإنما بالمثل الأعلى أو التكوين النظري.

والواقع أن هذا البناء غنى بالأفكار، وهو يردد صدى نظرة الماضى إلى العالم، فمثلاً الفكرة النافذة عن قطبية القوى تستدعى الفكر النظرى عند اليونان عن الطبيعة، على حين أن نظرية الطبيعة بوصفها الروح النائمة تستدعى جوانب معينة من فلسفة ليبتنز. إن تأويل شلنج للطبيعة يبدو أنه يتطلع إلى فكر نظرى متأخر. فهناك مثلاً بعض التشابه العائلى بين فلسفة الطبيعة عند شلنج وصورة برجسون عن الأشياء غير العضوية من حيث إنها تمثل، إن صح التعبير، قبسا منطفئا ألقته الدفعة الحية فى طيرانها إلى أعلى.

وفى الوقت نفسه فإن بناء الطبيعة عند شلنج يبدو تعسفيا وخياليا بالنسبة إلى الذهنية العلمية حتى إنه يبدو أنه لا يوجد أى تبرير لتخصيص مكان هنا لمعالجة تفصيلية أبعد له[2]. فليست المسألة أن الفيلسوف فشل فى أن يضم إلى فلسفته فى الطبيعة نظريات وفروضًا مأخوذة من العلم كما يعرفه. بل على العكس لقد استعار واستخدم أفكارًا من الفيزياء المعاصرة والديناميكا الكهربية، والكيمياء، وعلم الحياة. غير أن هذه الأفكار تتناسب مع التخطيط الجدلي، وكثيرًا ما تؤخذ معًا عن طريق تطبيق تماثلات رغم أنها ذكية وبارعة وربما كانت فى بعض الأحيان موحية فإنها تميل إلى الظهور بمظهر الخيالى بعيد المنال. ومن هنا فإن مناقشة التفصيلات أكثر أهمية للمعالجة الخاصة لشلنج وعلاقته

---

(1) W. I. p. 417.

(٢) تفصيلات بناء الطبيعة عند شلنج تختلف إلى حد ما فى كتاباته المختلفة فى هذا الموضوع

بالعلماء من أمثال نيوتن، والكتاب المعاصرين من أمثال جوته أكثر من التاريخ العام للفلسفة.

على أن هذا القول لا يعنى إنكار أهمية فلسفة الطبيعة عند شلنج فى مخططاتها العامة؛ لأنها تبين بوضوح أن المثالية الألمانية لا تتضمن المذهب الذاتى بالمعنى المألوف. إن الطبيعة هى التجلى المباشر والموضوعى للمطلق. والواقع أنها مثالية قلبا وقالبًا.. لكن ذلك لا يعنى أن الطبيعة مخلوقة – بأى معني– للأنا البشرى. وهى مثالية لأنها تعبر عن الفكرة الأزلية، ولأنها موجهة نحو الفكر الذاتى فى الذهن البشرى وعن طريقه. ووجهة نظر شلنج عن المطلق بوصفه هوية الذاتية والموضوعية تتطلب، بالطبع، أن التموضع الذاتى للمطلق، أعنى الطبيعة، لابد أن يكشف هذه الهوية. غير أن الهوية تنكشف من خلال النمط الغائى للطبيعة وليس من خلال ردها إلى الأفكار البشرية. ويفترض تمثل الطبيعة فى الذهن البشرى ومن خلاله مقدمًا تموضع العالم، على الرغم أنه يفترض مقدمًا فى الوقت نفسه معقولية العالم وتوجهه الداخلى نحو التفكير الذاتي.

وعلاوة على ذلك، لو أننا صرفنا النظر عن تأملات شلنج فى المغناطيسية والكهرباء وما إلى ذلك، أعنى عن تفصيلات بنائه النظرى للطبيعة، فإنه سيكون للنظرة العامة للطبيعة كتجل موضوعى للمطلق، وكنظام غائي، قيمة دائمة. ومن الواضح أن ذلك تأويل ميتافيزيقي، وهو بما هو كذلك يصعب أن يروق لأولئك الذين رفضوا كل ميتافيزيقا. غير أن الصورة العامة للطبيعة ليست غير معقولة. وإذا ما قبلنا ذات مرة مع شلنج ومع هيجل من بعده، فكرة المطلق الروحي، فلابد لنا توقع أن نجد فى الطبيعة نمطًا غائيًا رغم أنه لا ينتج عن ذلك بالضرورة استطاعة أن نستنبط قوى الطبيعة وظواهرها بالطريقة التى اعتقد شلنج أن علم الطبيعة النظرى قادر عليها.

٣ – من وجهة نظر واقعة أن فلسفة الطبيعة عند شلنج تمثل نقطة انفصاله عن فشته وإسهامه الخاص الأصيل فى تطور المثالية الألمانية من المدهش لأول وهلة أن نجده ينشر مؤلفه عام ١٨٠٠ "مذهب المثالية الترنسندنتالية" الذى بدأه من الأنا وسار

منه لتنقيح "التاريخ المتصل للوعي الذاتي"[1]. لأنه يبدو كما لو أنه أضاف إلى فلسفة الطبيعة مذهبًا متناقضًا يستلهم آثار مذهب فشته. ومع ذلك فإن المثالية الترنسندنتالية، في رأي شلنج، تشكل ملحقًا ضروريًا لفلسفة الطبيعة. وفي المعرفة نفسها تتحد الذات والموضوع فهما شيء واحد. لكنا لو أردنا تفسير هذه الهوية فإن علينا أولاً أن نستبعدها، وعندئذ سنجد أنفسنا في مواجهة احتمالين: إما أن نبدأ بالموضوعي ونسير قُدمًا نحو الذاتي، متسائلين كيف أصبحت الطبيعة غير الواعية حاضرة. أو أن نبدأ من الذاتي ونسير قُدمًا نحو الموضوعي، ونتساءل كيف أصبح الموضوع موجودًا من أجل الذات؟ في الحالة الأولى نطور فلسفة الطبيعة مبينين كيف تطوّر الطبيعة شروط فكرها الذاتي على المستوى الذاتي. وفي الحالة الثانية نطور مذهب المثالية الترنسندنتالية مبينين أن مبدأ الوعي الباطني المطلق يقدّم العالم الموضوعي بوصفه شرطًا لبلوغ الوعي الذاتي. وخطأ التفكير يكمل الواحد منهما الآخر ولابد أن يكونا كذلك. إذ لو كان المطلق هو هوية الذاتي والموضوعي، فلابد أن يكون من الممكن البدء من أي قطب وتطوير فلسفة في انسجام مع فلسفة تطورت من البدء من القطب الآخر. وبعبارة أخرى، إن اقتناع شلنج أن الطابع المكمل بطريقة تبادلية لفلسفة الطبيعة ولمذهب المثالية الترنسندنتالية هو الذي يبرز طبيعة المطلق بوصفها هوية الذات والموضوع، والواقعي والمثالي.

وبما أن المثالية الترنسندنتالية توصف بأنها علم المعرفة، فإنها تبتعد عن السؤال عما إذا كان هنا واقع أنطولوجي خلف مجال المعرفة بأسره، ومن ثم فإن مبدأها الأول لابد أن يكون محايثًا أو كامنا في هذا المجال. ولو أننا سرنا من الذاتي إلى الموضوعي بواسطة الاستنباط الترنسندنتالي فلابد لنا أن نبدأ من الهوية الأصلية بين الذات والموضوع. وهذه الهوية داخل مجال المعرفة هي الوعي الذاتي حيث تكون الذات والموضوع شيئًا واحدًا. ويصف شلنج الوعي الذاتي بأنه الأنا. إلا أن مصطلح الأنا لا يعني الذات الفردية، وإنما يعني "فعل الوعي الذاتي بصفة عامة"[2]، "الوعي الذاتي الذي هو نقطة انطلاقنا هو

---

(1) W. I. p. 331.
(2) W. II. p. 374.

فعل مطلق واحد."[1]. وهذا الفعل المطلق هو نتاج ذاته كموضوع. "ليست الأنا شيئًا آخر سوى الإنتاج الذى يصبح موضوعه الخاص"[2]. وهو فى الواقع حدس عقلي"[3]؛ ذلك لأن الأنا توجد من خلال معرفة نفسها، وهذه المعرفة الذاتية هى فعل الحدس العقلى الذى هو "أداة كل فكر ترنسندنتالي"[4]، وتنتج بحرية موضوعها الذى لا يكون موضوعها بطريقة أخرى. والحدس العقلى ونتاج موضوع الفكر الترنسندنتالى هما واحد والشيء نفسه. ومن ثم فلابد لمذهب المثالية الترنسندنتالية أن يتخذ شكل نتاج أو بناء الوعى الذاتي.

ويستخدم شلنج استخدامًا واسعًا أكثر مما يفعل فشته فكرة الحدس العقلي، إلا أن النمط العام لمثاليته الترنسندنتالية يتأسس بوضوح على فكر فشته. والأنا هو – فى ذاته– فعل أو نشاط لا حًد له. لكن لكى يصبح موضوعًا له لابد أن يتحد مع هذا النشاط بأن يضع شيئًا مضادًا له وهو اللاأنا. ولابد أن تفعل ذلك بلا وعي؛ لأنه من المستحيل أن تفسير عطاء اللاأنا داخل إطار المثالية ما لم نفترض أن إنتاج اللاأنا هو إنتاج ضرورى لا واعي. واللاأنا شرط ضرورى للوعى الذاتي. وبهذا المعنى فإن تحديد النشاط اللامتناهى أو غير المحدود الذى يشكل الأنا لابد أن يبقي، لكن التحديد بمعنى آخر لابد من تجاوزه. أعنى أن الأنا لابد أن يكون قادرًا على التجرد من اللاأنا ويرتد إلى ذاته –إن صح التعبير–. وبعبارة أخرى سوف يتخذ الوعى الذاتى صورة أو شكل الوعى الذاتى البشرى، الذى يفترض الطبيعة سلفا أعنى اللاأنا.

فى الجزء الأول من مذهب المثالية الترنسندنتالية التى تناظر عند فشته الاستنباط النظرى للوعى فى "**مذهب العلم**" يتعقب شلنج تاريخ الوعى فى ثلاث حقب أو ثلاث مراحل أساسية: فكثير من موضوعات فشته تعاود الظهور، لكن من الطبيعى أن شلنج بالكاد يربط تاريخ الوعى عنده بفلسفة الطبيعة. الحقبة الأولى تمتد من الإحساس البدائى

---

(1) W. II. p. 388.
(2) W. II. p. 370.
(3) W. II. Ibid.
(4) W. II, p. 369.

إلى الحدس المنتج، وهو يرتبط ببناء المادة فى فلسفة الطبيعة، وبعبارة أخرى نحن نرى نتاج العالم المادى على أنه النشاط اللاواعى للروح. وتمتد الحقبة الثانية من الحدس المنتج إلى التفكير الانعكاسي. والأنا هنا واعية على مستوى الحس. أعنى أن الموضوع المحسوس يظهر كشيء يتميز عن فعل الحدس المنتج. ويستنبط شلنج مقولة الزمان، والمكان، والسببية. ويبدأ الكون فى الوجود من أجل الأنا. ويشغل شلنج نفسه أيضا باستنباط الكائن الحى بوصفه شرطًا ضروريًا لعودة الأنا إلى ذاته. ويحدث ذلك فى الحقبة الثالثة التى تتوج بفعل التجريد المطلق الذى عن طريقه يميز الأنا نفسه عن الموضوع أو اللاأنا بما هو كذلك، ويتعرف على نفسه كذكاء. لقد أصبح موضوعًا لذاته.

ولا يمكن تفسير فعل التجريد المطلق إلا بوصفه فعلاً لإرادة تتحدد ذاتيًا فحسب. ونحن بهذا الشكل ننتقل من فكرة الأنا أو الذكاء كقوة حرة نشطة، وقل مثل ذلك بالنسبة للثانية أو الجزء العملى من مذهب المثالية الترنسندنتالية. وبعد دراسة الجانب الذى يقوم به وعى الذوات الأخرى، الإرادات الحرة الأخرى، فى تطور الوعى الذاتى يواصل شلنج لكى يناقش التمييز بين الدافع الطبيعي والإرادة منظورًا إليها كنشاط مثالي. أعنى أنه يسعى إلى تغيير أو تعديل الموضوع طبقًا لمثل أعلى. وينتمى المثل الأعلى إلى جانب الذاتية: وهى فى الواقع الأنا نفسه. ومن هنا فإن الأنا فى سعيه إلى تحقيق المثل الأعلى فى العالم الموضوعى يحقق ذاته أيضا.

وهذه الفكرة تُعد المسرح لمناقشة الأخلاق، إذ يتساءل شلنج كيف يمكن للإرادة، أعنى الأنا كتحديد ذاتي، أو نشاط يحقق ذاته، أن تصبح متموضعة للأنا كذكاء؟! أعنى كيف يمكن للأنا أن يصبح واعيًا بنفسه كإرادة؟! الجواب، من خلال المطلب، والمطلب هو ألا لا تريد الأنا شيئًا آخر سوى التعيين الذاتي. وهذا المطلب ليس شيئًا آخر سوى الأمر المطلق أو القانون الأخلاقى الذى عبَّر عنه كانط بهذه الطريقة: "ينبغى عليك ألا تريد شيئًا سوى ما يمكن أن يريده عقل آخر. لكن ما يطلبه كل عقل آخر ليس سوى التعيين الذاتى الخالص، التطابق التام مع القانون، ومن ثم فمن خلال قانون الأخلاق... يصبح التعيين الذاتى الخالص موضوعًا للأنا"(١).

---

(1) W. II, pp. 573-4.

لكن التعّيين الذاتى أو التحقق الذاتى لا يمكن إنجازه إلا من خلال الفعل العينى فى العالم. ويواصل شلنج استنباط نسق الحقوق والدولة كشرط للفعل الأخلاقي. إن الدولة هى بالطبع صرح يقام بأيدٍ بشرية بنشاط الروح. لكنه شرط ضرورى للتحقق المنسجم للحرية بواسطة كثرة من الأفراد. وعلي الرغم من أنه صرح يُقام بأيدٍ بشرية فينبغى أن يكون طبيعة ثانية. إننا فى جميع أفعالنا نعمل حسابًا لاطراد الطبيعة فى نطاق القوانين الطبيعية، وينبغى علينا فى نشاطنا الأخلاقى أن نكون قادرين على عمل حساب لقاعدة القانون العقلى فى المجتمع، أعنى أننا ينبغى علينا أن نكون قادرين على أن نضع فى ذهننا الدولة العقلية التى تتسم بخاصية هى قاعدة القانون.

ومع ذلك فحتى الدولة المنظّمة تنظيمًا جيدًا معّرضة لإرادات الدول الأخرى وأهوائها الأنانية. والسؤال الذى يُطرح هو كيف يمكن المحافظة على المجتمع السياسى بقدر ما يكون ذلك ممكنًا فى ظروف عدم الاستقرار وعدم الأمان..؟! ولا يمكن أن نجد الإجابة إلا فى "منظمة تجاوز الدولة الفردية، أعنى فى اتحاد من كل الدول"(١)، وهو اتحاد يمكن أن يستغنى عن الصراعات بين الأمم، وبهذه الطريقة وحدها يمكن للمجتمع السياسى أن يصبح طبيعة ثانية، أى شيئًا فى استطاعتنا وضعه فى الاعتبار.

وهناك شرطان مطلوبان لبلوغ هذه الغاية، الشرط الأول: لابد من الاعتراف بصفة عامة بالمبادئ الأساسية للتكوين العقلى الحقيقى حتى إن كل دولة فردية لابد أن يكون لها اهتمام مشترك فى ضمان وحماية قانون وحقوق بعضها البعض. والشرط الثاني: الدول الفردية لابد أن تخضع نفسها لقانون أساسى مشترك بنفس الطريقة التى يخضع بها المواطنون الأفراد أنفسهم لقانون دولتهم الخاصة. وهذا يعنى فى الواقع أن الاتحاد سوف يكون "دولة الدول"(٢)، يكون على الأقل من الناحية المثالية تنظيمًا عالميًا ذا سلطة صاحبة سيادة. وإذا كان من الممكن لهذا المثل الأعلى أن يتحقق، فإن المجتمع السياسى سوف يصبح مستقرًا آمنا للتحقيق الفعلى الكامل لنظام أخلاقى كلي.

---

(1) W. II. p. 286.
(2) W. II., p. 587.

والآن لو كان لهذا المثل الأعلى أن يتحقق على الإطلاق فمن الواضح أنه لابد أن يتحقق داخل التاريخ. والسؤال الذى يظهر هو عما إذا كنا نستطيع أن نميز فى التاريخ البشرى أى ميل ضرورى نحو بلوغ ذلك الهدف. وفى رأى شلنج "أنه يكمن فى مفهوم التاريخ تصور **لتقدم** لا نهاية له"(١). ومن الواضح أنه إذا كانت هذه العبارة تعنى أن كلمة "التاريخ" فى استخدامها المعتاد، تشمل بالضرورة كجزء من معناها تصور التقدم الذى لا نهاية له نحو هدف محدد سلفًا، فسوف تكون حقيقته عُرضة للشك. غير أن شلنج ينظر إلى التاريخ على ضوء نظريته عن المطلق. "إن التاريخ بأسره هو انكشاف مستمر للمطلق، انكشاف يفض نفسه بالتدريج"(٢). ولما كان المطلق هو هوية خالصة بين المثالى والواقعي، فإن التاريخ لابد أن يكون حركة نحو خلق الطبيعة الثانية، نظام عالمى أخلاقى كامل فى إطار مجتمع سياسى منظم تنظيمًا عقليًا. ولما كان المطلق لا متناهيًا، فإن حركة التقدم هذه لابد أن تكون بلا نهاية. ولو انكشف المطلق تمامًا فى طبيعته الحقة، فإن وجهة نظر الوعى البشرى الذى يفترض مقدمًا تفرقة بين الذات والموضوع ما كانت توجد بعد ذلك. ومن ثم فإن انكشاف المطلق فى التاريخ البشرى لا بد أن يكون من حيث المبدأ لا نهاية له.

لكن ألسنا نُواجه فى هذه الحالة بمعضلة أو إحراج منطقي؟! فلو أننا من ناحية أكدنا أن الإرادة البشرية حّرة؛ ألا يجب علينا أن نقر بأن الإنسان يستطيع أن يحبط أهداف التاريخ، وأنه ليس ثمة تقدم ضرورى نحو هدف مثالي؟ ولو أننا أكدنا من ناحية أخرى أن التاريخ يتحرك بالضرورة فى اتجاه معيّن فهل لابد لنا أن ننكر الحرية البشرية، وأن ننتحل الأعذار للشعور السيكولوجى للحرية؟.

يلجأ شلنج فى دراسته لهذه المشكلة إلى فكرة المركب المطلق – على حد تعبيره– للأفعال الحرة. الأفراد يعملون بحرية. ويمكن لأى فرد معين أن يسلك لغاية أنانية أو خاصة تمامًا. لكن هناك فى الوقت نفسه ضرورة مختفية تنجز مركبًا لأفعال غير مترابطة

(1) W. II., p. 599.
(2) W. II., p. 603.

ظاهريًا وكثيرًا ما تكون أفعالا متصارعة للموجودات البشرية. وحتى لو أن الإنسان تصرف من دوافع أنانية خالصة، فإنه سوف يسهم مع ذلك بغير وعي، حتى ربما رغم إرادته، فى تحقيق الغاية المشتركة للتاريخ البشري[1].

لقد كنا حتى هذه النقطة ندرس باختصار أجزاء مذهب المثالية الترنسندنتالية التى تغطى على وجه التقريب الأرض التى غطاها فشته فى استنباطات الوعى عنده النظرية والعملية، وفى أعماله عن نظرية الحقوق وعن الأخلاق، على الرغم من أن شلنج أجرى بعض التعديلات، بالطبع، وقدَّم وطوّر أفكارًا من عنده. غير أن شلنج أضاف جزءًا ثالثا هو إسهامه الخاص للمثالية الترنسندنتالية؛ والذى يخدم فى تقويض الفارق بين نظرته العامة ونظرة فشته. وتدرس فلسفة الطبيعة موضوع الروح النائمة غير الواعية. ولقد رأينا فى مذهب المثالية الترنسندنتالية كما لخصناه حتى الآن الروح الواعية تموضع نفسها فى فعل أخلاقى وفى خلق نظام عالمى أخلاقي، طبيعة ثانية. لكن علينا حتى الآن أن نجد حدسًا فيه هوية الوعى واللاوعى والواقعى والمثالى حاضرة، بطريقة عينية أمام الأنا ذاته. وفى الجزء الثالث من مذهب المثالية الترنسندنتالية يضع شلنج ما كان يبحث عنه فى حدس جمالي. وهكذا فإن المثالية الترنسندنتالية تتوج فى فلسفة الفن... التى يضفى عليها شلنج أهمية كبرى. وإذا سلمنا بأن العبارة لا تؤخذ على أنها تعنى أن الفيلسوف شرع فى تقليل مغزى النشاط الأخلاقي، نستطيع القول إنه مع شلنج– فى مقابل فشته– يتغير التأكيد من الأخلاق إلى علم الجمال، من الحياة الأخلاقية إلى الخلق الفني، من الفعل من أجل الفعل إلى التأمل الجمالي.

ومن وجهة نظر ما، نجد أنه من المرغوب فيه أن نعالج أولاً فلسفة الفن عند شلنج كما عرضها فى الجزء الثالث من "**مذهب المثالية الترنسندنتالية**"، وفيما بعد أفكاره الجمالية كما عبَّر عنها فى محاضراته عن "**فلسفة الفن**". لأنه فى ذلك الحين كان قد طوّر نظريته

---

(١) يمكن أن نسمى ذلك نظرية العناية الإلهية إذا ما أردنا. لكن فى هذا المرحلة بالنسبة لفكر شلنج على أية حال، ينبغى علينا ألا نفكر فى المطلق بوصفه إلها شخصيًا.إن تحقق المركب المطلق هو التعبير الضرورى عن طبيعة المطلق بوصفه هوية خالصة للمثالى والواقعي.

عن المطلق وانعكست هذه الواقعة فى محاضراته. لكن من المناسب أكثر أن ألخص أفكاره عن الفن فى قسم واحد رغم أننى سوف أوجه الانتباه إلى تطورها التاريخي.

٤ - فى "مذهب المثالية الترنسندنتالية" نقرأ أن العالم الموضوعى هو فقط الأصلي، لا يزال الشعر اللاواعى للروح: الأورجانون الكلى للفلسفة. وحجر الزاوية فى القوس ككل- هو "فلسفة الفن"(١). إلا أن النظرة التى تقول إن فلسفة الفن هى "الأورجانون الحقيقى للفلسفة"(٢) بحاجة إلى بعض التفسير.

أولا: الفن يتأسس على قوة الحدس المنتجة التى هى العضو أو الأداة اللازمة للمثالية الترنسندنتالية. وكما سبق أن رأينا فإن المثالية الترنسندنتالية تشمل تاريخ الوعي. غير أن مراحل هذا التاريخ ليست حاضرة منذ البداية لرؤية الأنا على نحو ما يحدث لكثرة من الموضوعات المكتوبة التى لا تحتاج إلا إلى النظر فحسب. وعلى الأنا أو الذكاء أن ينتجها بمعنى إعادة خلقها من جديد- أو لو أننا استخدمنا المصطلح الأفلاطوني- تتذكرناها بطريقة نسقية. وهذه المهمة فى إعادة الخلق أو التذكر تنجزها قوة الحدس المنتج. والحدس الجمالى هو نشاط لنفس القوة رغم أنه يتجه نحو الخارج وليس نحو الداخل.

وثانيا: يكشف الحدس الجمالى عن الحقيقة الأساسية لوحدة الواعى وغير الواعي، والواقعى والمثالي. ولو أننا تأملنا الحدس الجمالى من زاوية الفنان الخلاق العبقرى فإننا نستطيع أن نرى أنه يعرف ماذا يفعل: فهو يعمل بوعى وبتصميم. فعندما نحت ميخائيل أنجلو تمثال النبى موسى، فإنه كان يعرف ما الذى يقوم به. وفى الوقت نفسه فإننا نستطيع بالمثل القول إن العبقرى يعمل بلا وعي. ولا يقبل العبقرى الارتداد إلى الاحتراف التقني، الذى يمكن غرسه بالتعليم: الفنان الخلاق هو، إذا صح القول، وعاء القوة التى تعمل من خلاله. وعند شلنج أن هذه هى نفس القوة التى تعمل فى الطبيعة. وبعبارة أخرى تعمل نفس القوة التى تعمل من دون وعى فى إنتاج الطبيعة والشعر اللاواعى للروح بوعى

---

(1) W. II, p. 349.
(2) W. II, p. 351.

فى إنتاج العمل الفني. أعنى أنها تعمل من خلال وعى الفنان، وذلك يوضح الوحدة المطلقة للواعى وغير الواعي، وللواقعى والمثالي.

ويمكن النظر إلى الموضوع من زاوية أخرى، إذ يمكن التساؤل لماذا نجد أن هذا التأمل للعمل الفنى يصاحبه "الشعور بالرضا اللامتناهي"(١)، لماذا نجد أن كل دافع للإنتاج يهدأ بعد إتمام الإنتاج وتتصالح المتناقضات وتحل الألغاز"(٢). وبعبارة أخرى لماذا يستمتع العقل فى تأمل العمل الفني- سواء أكان عقل فئات أم أى شخص آخر- بالشعور بالغائية، وهو الشعور بأننا لا ينبغي أن نضيف شيئًا آخر، أو نطرح شيئًا آخر، الشعور بأن المشكلة قد حُلّت حتى إذا كانت المشكلة لا يمكن أن تطرح؟! الجواب فى رأى شلنج أن العمل الفنى المكتمل هو أعلى تموضع للذكاء من ذاته وإلى ذاته، وذلك يعنى هوية الواعى وغير الواعي، والواقعى والمثالي، والموضوعى والذاتي. لكن لما كان الذكاء أو الأنا لا يعرف ذلك بطريقة تأملية فإنه ببساطة يشعر برضا بغير حدود، كما لو أن سرًا لم يُطرح قد انكشف، وينسب العمل الفنى لقوة ما تعمل من خلاله.

وبذلك تكون فلسفة الفن تتويجًا لمذهب المثالية الترنسندنتالية. وسوف نتذكر أن المثالية الترنسندنتالية تبدأ من فكرة ما يسمى بالأنا أو الذكاء الذى ينظر إليه كفعل مطلق للوعى الذاتى الذى يكون فيه الذاتى والموضوعى شيئًا واحدًا. غير أن هذا الفعل المطلق هو نتاج : فعليه أن ينتج موضوعه. فأعلى تموضع هو العمل الفني. صحيح أن الكائن الحى كما يُنظر إليه فى فلسفة الطبيعة، هو تجلٍ جزئى لهوية الواقعى والمثالي. لكنه يُعزى إلى القوة المنتجة غير الواعية التى لا تعمل بحرية، فى حين أن العمل الفنى هو التعبير عن الحرية: إنه تجلى الأنا الحر من ذاته وإلى ذاته.

المثالية الترنسندنتالية، كما لاحظنا فى القسم السابق، تبدأ من أول مبدأ محايث داخل مجال المعرفة، أعنى مع الفعل المطلق الذى أصبح موضوعًا لذاته، وتصرف الانتباه

---

(1) W. II. p. 615.
(2) Ibid.

عن السؤال عما إذا كان هناك واقع Reality – إن صَّح التعبير– خلف هذا الفعل المطلق، أو الأنا[١]. لكن بمرور الوقت (١٨٠٢– ١٨٠٣) وصل شلنج إلى إلقاء محاضرات نُشرت في النهاية تحت اسم "**فلسفة الفن**" طور فيها نظريته عن المطلق. ونحن نجده يؤكد المغزى الميتافيزيقي للعمل الفني من حيث إنه تجل متناه للمطلق اللامتناهي. والمطلق هو عدم الاختلاف (أعني الهوية المطلقة) بين المثالي والواقعي "واللااختلاف بين المثالي والواقعي، بوصفه عدم اختلاف، يُعّبر عنه في العالم المثالي من خلال الفن"[٢]. ولم يكن شلنج متناقضًا مع ما قاله من قبل عن الفن. لكنه تجاوز في هذه المحاضرات تحديدات فشته المفروضة ذاتيًا لمذهب المثالية الترنسندنتالية وتبنى وجهة نظر ميتافيزيقية صريحة تتسم حقا بسمات فكره.

قدّم شلنج في كتابه "**برونو** Bruno"[٣]عام ١٨٠٢ الفكرة الشاملة للأفكار الإلهية مؤكدًا أن الأشياء تكون جميلة بفضل مشاركتها في هذه الأفكار، كما أن هذه النظرية تعاود الظهور من جديد في محاضراته عن الفن. وهكذا يقال لنا إن "الجمال يوجد حيثما يتفق الجزئي (أو الواقعي) مع فكرته حتى إن هذه الفكرة نفسها– بما أنها لا متناهية، تدخل في المتناهي ويتم حدسها عينيًا"[٤]. وبذلك يكون الحدس الجمالي هو حدس اللامتناهي في نتاج متناه للذكاء. وفضلاً عن ذلك، فإن تطابق الشيء مع فكرته الأزلية هو حقيقته. ومن ثم فإن الجمال والحقيقة [٥] هما شيء واحد على نحو مطلق.

وبالتالي، إذا كان العبقري الخلاق يعرض في العمل الفني فكرة أزلية، فلابد أنه في هذه الحالة يشبه الفيلسوف. لكن لا ينتج من ذلك أنه فيلسوف، ذلك لأنه لا يفهم الأفكار

---

(١) وبالمثل تبدأ فلسفة الطبيعة بالنشاط اللامتناهي المفترض الذي يتجلى في الطبيعة.

(2) W. III, p. 400.

(٣) اسم الكتاب كاملاً «برونو أو عن المبدأ الطبيعي والإلهي للأشياء» وقد ترجمه إلى الإنجليزية وقدم له م. فيتر M. Vater – مطبعة جامعة نيويورك عام 1994– وقد أراد به شلنج أن يكون الحلقة الأولى في ثلاثية لم تتم وكانت الحلقة الثانية منها بغير طريقة الحوار. والطريقة الثالثة تتجلى في المحاضرات التي ألقاها في صيف عام 1802 عن منهج الدراسة الأكاديمية (المترجم).

(4) W. III. p. 402.

(٥) من الواضح أن الإشارة هنا إلى ما كان يسميه الإسكولائيون الحقيقة الأنطولوجية، بوصفها متميزة عن الحقيقة المنطقية.

الأزلية فى صورة مجردة بل فقط من خلال وسط رمزي.إن الخلق الفنى يتطلب وجود عالم رمزى ، يتطلب عالم "وجود شاعري"(١)، يتوسط بين الكلى والجزئي. ولا يمثل الرمز الكلى بما هو كذلك، ولا الجزئى بما هو كذلك ، لكنه يمثل الاثنين معًا فى وحدة واحدة. ومن ثم فلابد لنا التمييز بين الرمز والصورة؛ لأن الصورة باستمرار عينية وجزئية.

العالم الرمزى للوجود الشاعرى مشروط بالميثولوجيا التى هى شرط ضرورى ومادة أولى لكل فن. ولقد توقف شلنج طويلاً عند أساطير اليونان، لكنه لم يحصر العالم الرمزى الذى يشكل فى نظره المادة للخلق الفنى فى ميثولوجيا اليونان بل إنه على سبيل المثال يدرج فيها ما يسمى بالأساطير اليهودية والمسيحية. ولقد بنى العقل المسيحى عالمه الرمزى الذى برهن على أنه مصدر مثمر كمادة للفنان.

وهذا التشديد على الميثولوجيا فى تفسير شلنج للعالم الرمزى للوجود الشاعرى قد يظهر على أنه بالغ الضيق. لكنه يوضح اهتمام شلنج المستمر بالميثولوجيا بوصفها فى الوقت نفسه بناءات خيالية ومحاكات للإلهى أو تعبيرا عنه. وفى سنواته الأخيرة أقام تفرقة بين الأسطورة والوحي. إلا أن اهتمامه بمغزى الأسطورة استمر عنصرًا دائمًا فى فكره. وسوف يكون علينا العودة إلى الموضوع مع فلسفته الأخيرة فى الدين.

فى هذا المجمل لفلسفة شلنج الجمالية استُخدم مصطلحا "الفن" و"الفنان" بمعنى أوسع من استخدامهما عادة فى اللغة الإنجليزية، لكن لن يكون من المفيد جدًا فى اعتقادى أن نخصص مساحة هنا لمناقشة شلنج فى أمر الفنون الجميلة الجزئية التى قسَّمها إلى فنون تنتمى إلى السلسلة المثالية مثل الشعر(٢). ولأغراض عامة يكفى أن نفهم كيف جعل شلنج نظرية جمالية جزءًا متكاملاً من فلسفته. والواقع أن كانط ناقش فى الجزء الثالث من **النقد** الحكم الجمالي، ويمكن القول إنه جعل من علم الجمال جزءًا متكاملاً من الفلسفة النقدية. لكن طبيعة مذهب كانط جعلت من المستحيل بالنسبة له أن يطوّر ميتافيزيقا الفن

(1) W. III, p. 419.

(٢) القارئ المهتم بهذا الموضوع يمكنه الرجوع إلى الجزء الثالث من كتاب شلنج «فلسفة الفن» أو – مثلاً- إلى كتاب برنار بوزانكيت «تاريخ علم الجمال».

كما فعل شلنج. صحيح أن كانط ذهب إلى أننا نستطيع من وجهة النظر الذاتية رؤية لمحة من حقيقة الشيء فى ذاته، أى ما يسمى الحامل الذى يعلو على الحس. لكن عند شلنج يصبح نتاج العبقرية الفنية وحيًا واضحًا من طبيعة المطلق. وفى إطرائه على العبقرى فى تشبيهه الجزئى للعبقرى الفنان بالفيلسوف وإصراره على المغزى الميتافيزيقى للحدس الجمالى نستطيع أن نرى شاهدًا واضحًا على ميوله الرومانسية.

٥ - لقد أشرتُ أكثر من مرة فى الأقسام السابقة إلى نظرية شلنج عن المطلق كهوية خالصة بين الموضوعية والذاتية، وبين المثالى والواقعي. بمعنى أن هذه الإشارات كانت مبكرة ومبتسرة؛ ذلك لأنه فى تصديره لكتابه "**عرض لمذهبى الفلسفي**" عام ١٨٠١ تحدث عن عرض "مذهب الهوية المطلقة"(١). وهذه الطريقة فى الحديث تبيّن أنه لا ينظر إلى نفسه على أنه يكرر ما سبق أن قاله بالفعل. وفى الوقت نفسه ما يسمى بمذهب الهوية يمكن النظر إليه على أنه بحث وعرض للمضامين الميتافيزيقية للاقتناع بأن فلسفة الطبيعة ومذهب المثالية الترنسندنتالية يكمل الواحد منهما الآخر بالتبادل.

"وجهة نظر الفلسفة"- فيما يقول شلنج- هى وجهة نظر العقل"(٢)، أعنى أن المعرفة الفلسفية للأشياء هى معرفتها كما هى فى العقل.. "وأنا أعطى اسم العقل للعقل المطلق أو للعقل بمقدار ما يتصور على أنه الحياد الشامل بين الذاتية والموضوعية"(٣). وبعبارة أخرى الفلسفة هى معرفة العلاقة بين الأشياء والمطلق أو، من حيث إن المطلق، هو اللامتناهي، بين المتناهى واللامتناهي. كما أن المطلق يمكن تصوره على أنه الهوية الخالصة أو الحيادية (التى تخلو من كل اختلاف) بين الذاتية والموضوعية.

فى محاولة وصف العلاقة بين المتناهى واللامتناهى نجد شلنج فى موقف صعب للغاية. فمن ناحية لا يمكن أن يكون هناك شيء خارج المطلق؛ لأنه الواقع اللامتناهى ولابد أن يحتوى على الواقع كله بداخله. ومن ثم فلا يمكن أن يكون السبب الخارجى

---

(1) W. III. p. 9.
(2) W. III. p. 11.
(3) W. III. p. 10.

للكون. "الهوية المطلقة ليست هي سبب الكون وإنما الكون نفسه، لأن كل شيء موجود هو الهوية المطلقة ذاتها. والكون هو كل شيء موجود"(١). ومن ناحية أخرى إذا كان المطلق هو هوية خالصة فإن جميع التمييزات لابد أن تقع خارجه." الاختلاف الكمي لا يكون ممكنًا إلا خارج الشمول المطلق"(٢). ومن ثم فالأشياء المتناهية لابد أن تكون خارجية عن المطلق.

ليس في استطاعة شلنج القول إن المطلق يسير إلى خارج ذاته إلى حد ما، لأنه يؤكد أن "الخطأ الأساسي لكل فلسفة هو القضية القول إن الهوية المطلقة قد سارت حقًا خارجًا ذاتها"(٣). ومن ثم فقد اضطر إلى أن يقول إنه فقط من وجهة نظر الوعي التجريبي هناك تمايز بين الذات والموضوع، وإن هناك أشياء متناهية قائمة بذاتها. لكن ذلك ليس على هذا النحو في الواقع. لأن انبثاق وجهة نظر الوعي التجريبي ووضعه الأنطولوجي يبقى بغير تفسير. من الصواب تمامًا عند شلنج القول إن الاختلاف الكمي قد وضع "بطريقة ظاهرية فحسب" (٤) وإن المطلق من المستحيل أن يتأثر بالتضاد بين الذاتية والموضوعية (٥). لو أن الظاهر كان شيئًا على الإطلاق فلابد- بناء على مقدمات شلنج- أن يكون داخل المطلق، وإذا لم يكن داخل المطلق، فلابد أن يكون المطلق متعاليا ولا يمكن أن يكون متحدًا مع الكون.

وفي كتابه "برونو Bruno" عام ١٨٠٢ كتب شلنج إشارة إلى نظرية المثل الإلهية أخذها من التراث الأفلاطوني وتراث الأفلاطونية الجديدة، إذا نظرنا إليها على الأقل من وجهة نظر ما فإن المطلق يكون مثال المثل، والأشياء المتناهية يكون لها وجود أزلي في المثل الإلهية. لكن حتى لو أننا كنا على استعداد للإقرار بأن هذه النظرية الخاصة بالمثل الإلهية تتناقض مع النظرة إلى المطلق بوصفه هوية خالصة،وهي وجهة نظر أعيد

(1) W. III. p. 25.
(2) W. III. p. 21.
(3) Ibid, p. 16.
(4) W. III. p. 23.
(5) Ibid.

تأكيدها فى كتابه "برونو" فإن الوضع الزمانى للأشياء المتناهية وتمايزها الكمى لا يزال فى حاجة إلى تفسير. وفى أثناء الحوار نجد "برونو Bruno" يخبر لوسيان Lucian أن الأشياء المتناهية الفردية منفصلة "بالنسبة لك فقط"(١)، وبالنسبة للحجر فلا شيء يخرج من ظلام الهوية المطلقة. لكن فى استطاعتنا التساؤل تمامًا: كيف يستطيع الوعى التجريبي- مع التمييزات التى يحتوى عليها- أن يظهر.سواء داخل المطلق لو كان هوية خالصة أم خارجه لو كان شمولاً؟!

وجهة نظر شلنج العامة هى أن العقل المطلق- بوصفه هوية الموضوعية والذاتية- هو الوعى الذاتي، هو الفعل المطلق الذى تكون فيه الذات والموضوع شيئًا واحدًا. لكن العقل ليس هو نفسه واعيًا بذاته بالفعل: فهو ببساطة "حياد" أو يفتقر إلى الاختلاف بين الذات والموضوع، والمثالى والواقعي؛ وهو يبلغ الوعى الذاتى الفعلى فى الوعى البشرى ومن خلاله فحسب؛ موضوعه المباشر هو العالم. وبمعنى آخر يتجلى المطلق فى العوالم الأخرى أو يظهر فى سلسلتين من "الإمكانات" ، السلسلة الحقيقية التى يُنظر إليها فى فلسفة الطبيعة، والسلسلة المثالية التى يُنظر إليها فى المثالية الترنسندنتالية. ومن وجهة نظر الوعى التجريبى هاتان السلسلتان متمايزتان. فلدينا الذاتية من ناحية والموضوعية من ناحية أخرى، وهما معًا يشكلان "الكون" الذى هو المطلق على اعتبار أن كل شيء موجود. ولو أننا مع ذلك حاولنا تجاوز وجهة نظر الوعى التجريبى الذى توجد عنده التمايزات، وأدركنا المطلق كما هو فى ذاته بدلاً من إدراكه فى مظهره، فإننا نستطيع تصوره فقط على أنه حياد أو نقطة يتلاشى عندها كل اختلاف وتمايز. صحيح أن التصور لن يكون له عندئذ أى مضمون إيجابي. لكن ذلك يُبيِّن ببساطة أنه عن طريق الفكر التصورى لا نستطيع أن نفهم سوى مظهر المطلق، الهوية المطلقة كما تظهر فى وجودها الخارجي، وليس كما هى فى ذاتها.

وفى رأى شلنج أن نظرية الهوية تمكنه من تجاوز كل الخلافات بين المذهب الواقعى والمذهب المثالي؛ لأن مثل هذا الجدال يفترض أن التمايز الذى يصنعه الوعى التجريبى

(1) W. III. p. 156.

بين الواقعى والمثالى يمكن التغلب عليه فقط عن طريق إخضاع الواحد للآخر أو حتى رد الواحد إلى الآخر. لكن ما إن نفهم أن الواقعى والمثالى هما شيء واحد فى المطلق حتى يفقد الجدل أهميته، وبذلك يمكن لمذهب الهوية أن يُسمى بالمثالية الواقعية.

وعلى الرغم من أن شلنج نفسه قد أسعده مذهب الهوية فإن هناك فلاسفة آخرين لم يقدروه هذا التقدير. وتصدى الفيلسوف بنفسه فى شرح موقفه بتلك الطريقة بحيث يُبيّن ما كان ينظر إليه هو على أنه سوء فهم من نقاده. وفضلا عن ذلك، فإن تأملاته فى موقفه قادته إلى تطوير خطوط جديدة من التفكير، وعندما أكد، كما فعل، أن العلاقة بين المتناهى واللامتناهى أو مشكلة وجود عالم الأشياء هى المشكلة الرئيسة فى الميتافيزيقا فإنه كان من الصعب عليه أن يظل قانعًا بمذهب الهوية. إذ يبدو أنه يعنى أن الكون هو التحقق الفعلى للمطلق على حين أنه يؤكد كذلك أن التمييز بين الوجود بالقوة والفعل يقع خارج المطلق فى ذاته. وهناك تفسير أكثر إقناعًا وإيفاء للعلاقة بين المتناهى واللامتناهى مطلوب بصورة واضحة. لكن لا يزال هناك موجز أبعد لرحلة شلنج الفلسفية محفوظًا على نحو أفضل للفصل المقبل.

الفصل السابع

شلنج (٣)

فكرة السقوط الكوني- الشخصية والحرية عند الإنسان والله- الخير والشر - التمييز بين الفلسفة السلبية والفلسفة الإيجابية - الأساطير والوحى - ملاحظات عامة عن شلنج- ملاحظات عن تأثير شلنج- وعن بعض المفكرين المماثلين.

١ - فى كتابه "**الفلسفة والدين**" عام ١٨٠٤ بيّن شلنج أن وصف المطلق بأنه هوية خالصة، لا يعنى أنه مادة بلا صورة مركبة من جميع الظواهر الممتزجة معًا ولا أنه كيان فارغ. فالمطلق هوية خالصة بمعنى أنه لا متناه بسيط على نحو مطلق. وفى استطاعتنا أن نقترب منه عن طريق الفكر التصوري، بأن نمعن فيه النظر ونستبعد منه صفات الأشياء المتناهية. لكن لا ينتج عن ذلك أنه هو فى ذاته يخلو من كل واقع حقيقي. وما ينتج هو أنه لا يمكن أن يُفهم إلا عن طريق الحدس. وطبيعة المطلق ذاته بوصفه مثالا هو أيضا واقعى على نحو مباشر لا يمكن معرفته بالتفسيرات، بل فقط من خلال الحدس، لأنه فقط المركب الذى يمكن أن يُعرف عن طريق الوصف. "فالبسيط لابد من حدسه"(١). وهذا الحدس لا يمكن غرسه بالتعليم. لكن المنظور السلبى للمطلق يُسهِّل الحدس الذى تكون النفس بواسطته قادرة عليه من خلال وحدتها الأساسية مع الواقع الإلهي.

---

(1) W, IV, p. 15-16.

يتجلى المطلق بوصفه مثالاً أو يعبر عن نفسه على نحو مباشر فى الأفكار الأزلية. وإذا أردنا الدقة، فإننا نقول لا يوجد، فى الواقع، سوى فكرة واحدة، التأمل الأزلى المباشر للمطلق الذى يسير منه كما ينبع الضوء من الشمس. "إن جميع الأفكار ليست سوى فكرة واحدة"(١) . لكننا نستطيع التحدث عن كثرة من الأفكار بمقدار ما تكون الطبيعة بكل درجاتها حاضرة بطريقة أزلية فى فكرة واحدة. هذه الفكرة الأزلية يمكن وصفها بأنها المعرفة الإلهية الذاتية: إن هذه المعرفة الذاتية ينبغى ألا نتصورها على أنها عرض محض أو على أنها صفة للمثال المطلق بل على أنها فى ذاتها المطلق القائم بذاته؛ لأن المطلق لا يمكن أن يكون الأساس المثالى لأى شيء لا يشبه ذاته، أى مطلقًا(٢).

وفى تطويره لنظرية الفكرة الإلهية هذه التى عرضها، كما سبق أن رأينا ،لأول مرة فى كتابه "**برونو** Bruno" فإن شلنج يلفت النظر إلى أصولها فى الفلسفة اليونانية: فلا شك أنه كان فى خلفية ذهنه النظرية المسيحية عن الكلمة الإلهية. لكن وصف الفكرة الأزلية بأنها مطلق ثان أقرب شبها لنظرية أفلوطين عن النوس Nous (العقل) منها إلى النظرية المسيحية عن الأقنوم الثانى فى الثالوث. وفضلاً عن ذلك، فإن فكرتى المنظور السلبى للمطلق والفهم الحدسى للألوهية العليا ترجعان إلى الأفلاطونية المحدثة، على الرغم من أن الفكرة الأولى على أية حال تعود إلى الظهور من جديد فى الاسكولائية، مثلها بالطبع مثل نظرية الأفكار الإلهية.

ومع ذلك وعلى الرغم من تاريخها المُبجّل فإن نظرية شلنج عن الفكرة الأزلية لا يمكن أن تفسر بذاتها وجود الأشياء المتناهية؛ ذلك لأن الطبيعة بوصفها حاضرة فى الفكرة الأزلية هى الطبيعة الطابعة Natura Nalurans (أى الطبيعة الخالقة) أكثر منها الطبيعة المطبوعة Natura Naturata (أى الطبيعة المخلوقة). ومن الأفكار– كما يؤكد شلنج– لا نستطيع أن نستنتج سوى أفكار أخرى. ومن ثم فقد لجأ إلى الأفكار النظرية عند "يعقوب بوهيمي" وقدم فكرة السقوط الكوني. فأصل العالم إنما يوجد فى سقوط أو تحطيم من

(1) W, IV, p. 23-4.
(2) W, IV, p. 21.

الله؛ وهو ما يمكن أن يوصف أيضا بأنه قفزة "من المطلق إلى الواقعي، فليس هناك انتقال متصل". فأصل العالم الحسى لا يمكن التفكير فيه إلا على أنه تحطيم كامل من الإطلاقية بواسطة قفزة"(١).

ولا يعنى شلنج بذلك أن جزءًا من المطلق قد تحطم أو انقسم، بل إن السقوط يعتمد على الانبثاق لصورة معتمة من الصور تشبه الظل الذى يصاحب البدن. إن جميع الأشياء لها وجود مثالى أزلى فى الفكرة الإلهية أو الأفكار الإلهية. وبذلك فإن مركز وواقع حقيقى لأى شيء متناه هو فى الفكرة الإلهية، وماهية الشيء المتناهية يمكن بهذا الشكل أن يقال إنها لا متناهية أكثر منها متناهية. تأمل بدقة الشيء المتناهي، إنه صورة لصورة (أعنى أنه صورة للماهية المثالية التى هى نفسها انعكاس للمطلق). ووجوده بوصفه شيئا متناهيًا متميزًا هو اغتراب من مركزه الحقيقي، سلب للاتناهي؛ وليست الأشياء المتناهية الحقيقية ببساطة عدمًا. فهي- كما قال أفلاطون- خليط من الوجود والعدم. لكن الجزئية والتناهى تمثلان العنصر السلبي. ومن هنا كان انبثاق **الطبيعة المطبوعة** Natura Naturata ، نسق الأشياء المتناهية الجزئية بوصفها سقوطًا من المطلق.

ومع ذلك ينبغى ألا نعتقد أن السقوط الكوني، انبثاق صورة من صورة هو حادثة فى الزمان. إنه "كالأزلى (خارج كل زمان) بوصفه المطلق ذاته، عالم المثل"(٢). فالفكرة أو المثال صورة أزلية لله، والعالم المحسوس هو تعاقب غير محدود للظلال، صورة للصور دون أية بداية يمكن تحديدها. وهذا يعنى أنه لا شيء متناه يمكن أن يشير إلى الله بوصفه سببه المباشر. وأصل أى شيء متناه معطى، كالإنسان على سبيل المثال، لا يمكن تفسيره بلغة الأسباب المتناهية. الشيء، بعبارة أخرى- هو عضو فى سلسلة أسباب ونتائج لا حدَّ لها تشكل العالم الحسي، وهذا هو السبب فى أنه كان من الممكن سيكولوجيا للموجود البشرى أن ينظر إلى العالم على أنه الحقيقة الواقعية الوحيدة؛ لأن لها استقلالاً نسبيًا وقواما بذاته. إلا أن هذه الوجهة من النظر هى على وجه الدقة وجهة نظر المخلوق الساقط

---

(1) W, IV, p. 28.
(2) W, IV, p.31.

ومن وجهتى النظر الميتافيزيقية والدينية لابد لنا أن نرى فى استقلال العالم النسبي، علامة واضحة على الطبيعة الساقطة، وعلى اغترابها عن المطلق.

والآن إذا لم يكن الخلق حادثة فى الزمان، فإن النتيجة الطبيعية هى أنه تعبير ذاتى خارجى ضرورى عن الفكرة الأزلية. وفى هذه الحالة يمكن من حيث المبدأ استنباطه حتى إذا كان العقل المتناهى عاجزًا بالفعل عن القيام بالاستنباط. لكن سبق أن رأينا أن شلنج يرفض الموافقة على أن يكون من الممكن استنباط العالم حتى– من حيث المبدأ – من المطلق. "إن السقوط لا يمكن تفسيره كما يقولون"[1]. ومن ثم فأصل العالم لابد أن يُعزى إلى الحرية. إذ إن "أساس إمكان السقوط يكمن فى الحرية"[2]. لكن بأى معنى..؟ هذه الحرية من ناحية لا يمكن أن يمارسها العالم نفسه. ويتحدث شلنج أحيانا كما لو كان العالم قد تحطم من المطلق. لكن بما أننا نتحدث عن أصل الوجود ذاته، فمن الصعب علينا أن نتصوره على أنه قفز إلى خارج المطلق بحرية –إن صح التعبير– لأنه لم يوجد بعد على سبيل الافتراض. ومن ناحية أخرى لو أننا نسبنا الأصل اللازمانى للعالم إلى فعل حر وخلاق لله، بالمعنى التأليهي، فلن يكون هناك سبب واضح للحديث عن السقوط الكوني.

ويبدو أن شلنج فى معالجته لهذه المشكلة يربط السقوط بنوع من الحياة المزدوجة تقودها الفكرة الأزلية منظورًا إليها على أنها "مطلق آخر"[3]. إذا نظرنا إليها بدقة على أنها الانعكاس الأزلى للمطلق بوصفه الفكرة الأزلية فإن حياتها الحقيقية هى فى المطلق ذاته. لكن إذا نظرنا إليها على أنها "واقعية"، على أنها مطلق ثان، على أنها نفس، فإنها تكافح لتنتج، ولا يمكن أن تنتج سوى ظواهر، صور الصور، "عدمية الأشياء الحسية"[4]. وهى رغم ذلك **إمكان** الأشياء المتناهية التى يمكن "تفسيرها"؛ أعنى أنها مستنبطة من المطلق الثاني. ويرجع وجودها الحقيقى إلى الحرية، إلى الحركة التلقائية التى هى فى الوقت نفسه سقوطًا.

(1) W, IV, p. 32.
(2) W, IV, p. 30.
(3) W, IV, p.31.
(4) W, IV, p. 30.

الخلق بهذا الشكل سقوط ، بمعنى أنه حركة طاردة مركزية. وتصبح الهوية المطلقة متمايزة وتتمزق على المستوى الظاهرى رغم أنها لا تكون كذلك فى ذاتها. لكن هناك أيضا حركة مندفعة نحو المركز، أى العودة إلى الله. وهذا لا يعنى أن الأشياء الجزئية المتناهية المادية بما هى كذلك تعود إلى الفكرة الإلهية. ولقد سبق أن رأينا أنه لا يوجد شيء حسى جزئى يكون الله سببه المباشر. وبالمثل لا شيء جزئى حسى يُنظر إليه على أنه كذلك بدقة، يعود على نحو مباشر إلى الله. فعودته متوسطة، بواسطة تحول الواقعى إلى مثالي، والموضوعى إلى ذاتي، من خلال الأنا البشرى وعن طريقه، أو العقل الذى هو قادر على رؤية اللامتناهى فى المتناهى ويرد جميع الصور إلى المثال الإلهي. أما بالنسبة للأنا المتناهى ذاته، فهو يمثل من إحدى وجهات النظر نقطة الاغتراب الأبعد عن الله"(١)؛ لأن الاستقلال الظاهر للصورة الظاهرية للمطلق يصل إلى الذروة فى الامتلاك الواعى للأنا وتأكيد الذات. ومن ناحية ثانية، فإن الأنا هى شيء واحد من حيث الماهية مع العقل اللامتناهي، ويمكن أن ترتفع فوق نظرتها الأنانية، عائدة إلى مركزها الحقيقى التى كانت قد اغتربت عنه.

وهذه الوجهة من النظر تحدد تصور شلنج العام للتاريخ الذى توضحه تمامًا الفقرة التالية التى كثيرا ما تقتبس. "التاريخ ملحمة مركبة فى ذهن الله. جانباها الرئيسيان هما أولاً ذلك الذى يصور بداية البشرية من مركزها حتى نقطة اغترابها الأبعد من هذا المركز. ثانيا: ذلك الذى يصور العودة. الجزء الأول هو الإلياذة والجزء الثانى هو أوديسا التاريخ. فى الجزء الأول كانت الحركة نحو المركز. وفى الجزء الثانى كانت الحركة طاردة من المركز"(٢).

فى الصراع مع مشكلة الواحد والكثير أو مشكلة العلاقة بين المتناهى واللامتناهى يهتم شلنج بوضوح بإقرار إمكان وجود الشر. وفكرة السقوط وفكرة الاغتراب تقران هذا الإمكان. ذلك لأن الذات البشرية هى ذات ساقطة، متورطة -إن صح التعبير- فى الجزئية.

---

(1) W, IV, p. 32.
(2) W, IV, p. 47.

وهذا التورط، وهذا الاغتراب عن المركز الحقيقى للذات يجعل الأنانية والحسية.. إلخ ممكنة. لكن كيف يمكن للإنسان أن يكون حرًا حقيقة لو كان المطلق هو الشمول؟! ولو كان من الممكن أن يكون هناك شر حقًا... ألا ينبغى أن يكون له أساس فى المطلق ذاته.؟! ولو صح ذلك فما هى النتائج التى لابد أن نستنتجها حول طبيعة المطلق أو الله؟! فى القسم التالى فى استطاعتنا النظر فى تأملات شلنج فى هذه المشكلات.

٢ - فى تصدير كتابه "**بحوث فلسفية فى الطبيعة والحرية البشرية**" (١٨٠٩) يوافق شلنج بصراحة على أن الفلسفة والدين ينقصهما الوضوح. ومن ثم فهو ينوى أن يقدم عرضا آخر لفكره على ضوء فكرة الحرية البشرية [١]. وهو يقول إنها كانت مطلوبة بصفة خاصة من زاوية اتهامه بأن مذهبه يتسم بسمة وحدة الوجود، وأنه بناء على ذلك لا توجد مساحة فيه لمفهوم الحرية البشرية.

أما بالنسبة لاتهامه بمذهب وحدة الوجود فإن شلنج يلاحظ أن مذهب وحدة الوجود لفظ غامض؛ فهو من ناحية، يُستخدم ليصف نظرية العالم المرئى "**الطبيعة المطبوعة**" Natura Naturata" (أى الطبيعة المخلوقة) متحدة مع الله فى هوية واحدة. ومن ناحية أخرى، يمكن أن يُفهم هذا المصطلح على أنه يشير إلى النظرية التى تقول إن الأشياء المتناهية لا توجد على الإطلاق وإنما هناك فقط الوحدة اللامتمايزة البسيطة مع الله. ولم تكن فلسفة شلنج بالمعنيين من أنصار وحدة الوجود؛ فلا هو وحد العالم المرئى مع الله، ولا هو يدرس مذهب اللا كونية Acosmism"[*]. وهو النظرية التى تقول بلا وجود العالم؛ فالطبيعة هى نتيجة للمبدأ الأول وليست هى المبدأ الأول نفسه، وإنما هى النتيجة الواقعية. فالله هو إله الأحياء وليس الموتى: والوجود الإلهى يتجلى، والتجلى هو الواقعي. ومع ذلك إذا كان مذهب وحدة الوجود يُفسر على أنه يعنى أن جميع الأشياء محايثة فى الله، فإن

---

(١) لقد تم عرض المذهب الذى راجعه أيضا فى محاضرات شتوتجارت التى طبعت مع بحوث فلسفية فى المجلد الرابع من مجموعة أعماله.

(*) هذا المصطلح استخدمه هيجل ليصف مذهب إسبينوزا القائل بأن الكون لا وجود له: لأن كل موجود فهو موجود فى الله (المترجم).

شلنج على استعداد تام أن يقال عنه إنه من أتباع وحدة الوجود. لكنه يستمر ليشير إلى أن القديس بولس نفسه أعلن أننا نعيش فى الله ونتحرك ويكون لنا وجود.

ولتوضيح موقفه فإن شلنج يُعيد تفسير مبدأ الهوية. "إن المنطق العميق عند القدماء ميَّز بين الموضوع والمحمول كمقدم وتالٍ، وبذلك عبَّر عن المعنى الواقعى لمبدأ الهوية"[(١)]. إن الله والعالم متحدان، لكن عندما تقول ذلك فأنت تقول الله هو المقدَّم أو هو الأساس والعالم هو التالي، والوحدة التى تأكدت هى الوحدة الخالقة. فالله هو الحياة المنكشفة ذاتيا أو المتجلية ذاتيا. وعلى الرغم من أن التجلى محايث فى الله فإنه مع ذلك يمكن تمييزه. والتالى يعتمد على المقدم، لكنه ليس متحدا معه، بمعنى أنه لا يوجد تمييز بينهما.

ويصر شلنج على أنه من المستحيل أن تتضمن هذه النظرية إنكارا للحرية البشرية لأنها لا تقول شيئا بذاتها عن طبيعة التالي. وإذا كان الله حرًا فإن الروح البشرى الذى هو صورة له حر أيضا. وإذا لم يكن الله حرًا، فإن الروح البشرى لن يكون حرًا. ومن ثم فإن الروح البشرى حر بالتأكيد من وجهة نظر شلنج. ذلك لأن "المفهوم الواقعى والحى (للحرية) هو أنه قوة الخير والشر"[(٢)]. ومن الواضح أن الإنسان يمتلك هذه القوة. لكن إذا كانت هذه القوة حاضرة فى الإنسان أفلا يجب أن تكون هذه القوة حاضرة أو موجودةً فى الله المقدم؟ والسؤال الذى يظهر عندئذ هو عما إذا كنا مضطرين إلى استنتاج النتيجة وهى أن الله يمكن أن يفعل الشر.

وللإجابة عن هذا السؤال دعنا ننظر أولا بإمعان أكثر فى الموجود البشري. إننا نتحدث عن الموجودات البشرية كأشخاص. لكن الشخصية، فيما يؤكد شلنج، ليست شيئا معطى منذ البداية، وإنما هى شيء يمتلكه المرء. "إن كل مولد هو ميلاد من الظلام إلى النور"[(٣)]. وهذه القضية العامة تصدق على مولد الشخصية البشرية. فهناك فى الإنسان

---

(1) W, IV, p. 234.
(2) W, IV, p. 244.
(3) W, IV, p. 252.

أساس مظلم- إن صح التعبير- اللاوعي، والحياة والباعث، والدافع الطبيعي. وعلى هذا الأساس تُبنى الشخصية. وفى قدرة الإنسان أن يتابع رغبته الحسية ودافع مظلم بدلا من العقل: وهو قادر على تأكيد نفسه كوجود متناه جزئى مستبعدا القانون الأخلاقي. لكنه لديه أيضا القوة فى إخضاع الرغبة الأنانية والدافع الأنانى للإرادة العاقلة، وتطوير شخصيته البشرية الحقة. ومع ذلك ففى استطاعته أن يفعل ذلك فقط عن طريق الصراع، والنزاع، والخضوع، لأن الأساس المظلم للشخصية يظل دائمًا، رغم أنه يمكن بالتدريج أن يتصاعد ويتكامل فى حركة من الظلام إلى النور.

وبمقدار ما نتحدث عن الإنسان، فما ينبغى على شلنج أن يقوله فى هذا الموضوع ينطوى بوضوح على قدر كبير من الحقيقة. لكن لأنه تأثربكتابات بوهيمى **Boehme** ودفعته ضرورات نظريته الخاصة فى العلاقة بين الله والروح البشرى، فإنه طبق هذه الفكرة على شخصية الله نفسه. هناك فى الله أساس لوجوده الشخصي، الذى هو نفسه غير شخصي[١]. ويمكن أن يُسمى إرادة، لكنها إرادة ليس فيها فهم[٢]. إنه يمكن تصورها بأنها رغبة لا شعورية أو اشتياق للوجود الشخصي، ولابد للوجود الإلهى الشخصى أن يُتصور على أنه إرادة عاقلة. ويمكن للإرادة غير العاقلة أو غير الواعية أن تُسمى "الأنانة فى الله" [٣]. وإذا لم يكن هناك سوى هذه الإرادة فى الله، فلن يكون ثمة خلق. لكن الإرادة العاقلة هى إرادة الحب وبما هى كذلك فهى "ممتدة"[٤] بالاتصال الذاتي.

وبذلك يتصور شلنج الحياة الداخلية لله بأنها عملية دينامية للخلق الذاتي. وفى هاوية الظلام المطلق للوجود الإلهى ، الأساس أو اللاأساس الأول، ليس ثمة تمايز بل فقط هوية خالصة، لكن هذه الهوية اللامتمايزة على نحو مطلق لا توجد بما هى كذلك. "إن القسمة أو

(١) ينبغى علينا أن نلاحظ أن الوجود الإلهى هو الآن عند شلنج ألوهية شخصية، ولم يعد بعد مطلقًا غير شخصي.

(2) W, IV, p. 251.

(3) W, IV, p. 330.

(4) W, IV, p. 331.

الاختلاف لابد أن يكون موضوعًا؛ أعنى لو أننا أردنا أن ننتقل من الماهية إلى الوجود"[١]. إن الله يضع نفسه أولا كموضوع، كإرادة لا واعية، لكنه لا يستطيع أن يفعل ذلك دون أن يضع نفسه فى الوقت ذاته بوصفه ذاتا، بوصفه الإرادة العقلية للحب.

ومن ثم، هناك تشابه بين الإلهى والبشرى فى التغلب على الشخصية. فى استطاعتنا أن نقول إن "الله يضع نفسه"[٢]. لكن هناك أيضا فارقًا كبيرًا، وفهم هذا الفارق يبيّن أن إجابة السؤال ما إذا كان الله يستطيع أن يفعل الشر أو أنه لا يستطيع.

والتغلب على الشخصية بالنسبة لله ليس عملية زمانية. ففى استطاعتنا أن نميز "قوى" مختلفة فى الله، لحظات مختلفة فى الحياة الإلهية، لكن ليس ثمة تعاقب زمني. ومن ثم لو أننا قلنا إن الله يضع نفسه أولاً بوصفه إرادة غير واعية، ثم بعد ذلك كإرادة عاقلة فليس ثمة تساؤل عن الأفعال المتعاقبة زمانيًا . "وكلا الأفعال هى واحدة وهى معًا متآنية على نحو مطلق"[٣]. وعند شلنج أن الإرادة غير الواعية لله ليست أكثر من أسبقية زمانية للإرادة العاقلة مثل أسبقية الأب لابنه زمانيا فى ثالوث اللاهوت المسيحي. ومن ثم فعلى الرغم من أننا نستطيع التمييز بين اللحظات المختلفة فى "صيرورة" الشخصية الإلهية، فلحظة واحدة تكون أسبق منطقيا من لحظة أخرى، فليس ثمة صيرورة على الإطلاق بالمعنى الزمني. فالله هو الحب من الناحية الأزلية. ففى الحب لا يمكن أن يكون هناك إرادة للشر"[٤]. ومن ثم فمن المستحيل ميتافيزيقيًا بالنسبة له أن يرتكب الشر.

لكن فى التجلى الخارجى لله هناك مبدآن: الإرادة الدنيا والإرادة العليا وهما منفصلان، ولابد أن يكونا منفصلين. "فإذا كانت هوية المبدأين لا يمكن حلها فى الروح البشرى كما هى الحال فى الله فلابد أن يكون هناك تمايز (أعنى بين الله والروح البشرى)، أعنى أن الله لا يمكن أن يتجلى بنفسه. ومن هنا فإن الوحدة التى لا يمكن أن تنحل فى الله

(1) W, IV, p. 316.
(2) W, IV, p. 324.
(3) W, IV, p. 267.
(4) W,IV, p. 256.

يمكن أن تنحل فى الإنسان. وذلك هو إمكان الخير والشر"[١]. ولهذه الإمكانية أساسها فى الله، لكن بوصفها إمكانية متحققة فهى لا تكون حاضرة إلا فى الإنسان. وربما استطاع المرء التعبير عن الموضوع بقوله إنه على حين أن الله هو بالضرورة شخصية متكاملة فإن الإنسان لا يحتاج إلى ذلك؛ لأن العناصر الأساسية لا يمكن أن تنفصل فى الإنسان.

ومع ذلك فسوف يكون من الخطأ استنتاج أن شلنج ينسب إلى الإنسان حرية كاملة لاستواء الطرفين. ولقد كان مغرمًا جدًا بفكرة المقدم والتالى للإقرار بتصور الحرية "كقوة غير متعينة تمامًا لإرادة أحد الشيئين المتناقضين أو الآخر دون أسس محددة، وببساطة لأنها مرادة"[٢]. ولقد رفض شلنج هذا التصور ووجد الأساس المحدد لخيارات الإنسان المتتالية فى ماهيته الذكية أو شخصيته التى تربط أفاله الجزئية كما يرتبط المقدم بالتالي. وفى الوقت نفسه لم يشأ القول إن الله هو الذى يحدد سلفا أفعال الإنسان بتصورها فى الفكرة الأزلية. ومن ثم فإنه كان مجبرًا على تصور الطابع الذكى للإنسان بأنه يعود إلى الوضع الذاتى الأصلى للأنا كنتيجة للاختيار الأصلى بواسطة الأنا. وبذلك يستطيع القول فى آن معًا إن أفعال الإنسان يمكن- من حيث المبدأ - التنبؤ بها وإنها حرة وهى ضرورية، يفرضها اختيار الأنا الأصلي، وليست ضرورة يفرضها الله من الخارج. إن "هذه الضرورة ضرورة داخلية لكن هذه الضرورة الداخلية هى ذاتها حرية، فماهية الإنسان هى أساسًا فعله الخاص. فالحرية والضرورة محايثتان بالتبادل باعتبار أن إحداهما هى الواقع الذى يظهر على أنه واحد أو الآخر فقط عندما ننظر إليه من زوايا مختلفة"[٣]. وهكذا نجد أن خيانة يهوذا للمسيح كانت ضرورية ولا مندوحة عنها إذا ما نظرنا إليها من زاوية الظروف التاريخية المحيطة، لكنه من ناحية أخرى خان المسيح "بإرادته وبحرية تامة"[٤]. وبالمثل لم يكن ثمة مندوحة أن بطرس أنكر المسيح وأنه ندم على هذا الإنكار، ومع ذلك فإن: الإنكار والندم معًا فعلان لبطرس وهما فعلان حران.

(1) W, IV, p. 256.
(2) W, IV, p. 274.
(3) W, IV, p. 277.
(4) W, IV, p. 278.

وإذا كانت نظرية الشخصية المفهومة تعطينا تفسيرًا سيكولوجيًا خالصًا فإنه يمكن على أية حال جعلها مقبولة جدا. فمن ناحية نحن لا نقول ونكرر عن إنسان إنه لا يستطيع أن يفعل بهذه الطريقة أو تلك، فذلك يعني أن هذه الطريقة في الفعل لابد أن تكون عكس شخصيته. وإذا ما كان – قبل كل شيء- يفعل بهذه الطريقة فإننا نميل إلى القول إن شخصيته لم تكن كما يفترض. ومن ناحية أخرى فإننا نصل إلى معرفة لا فقط شخصيات الناس الآخرين، بل أيضا شخصيتنا الخاصة من خلال أفعالهم وأفعالنا. وربما رغبنا في استنتاج نتيجة مفادها أنه داخل كل إنسان يوجد – إن صح التعبير- شخصية مختبئة تتجلى بالتدريج في أفعاله، حتى إن أفعاله تكشف عن شخصيته في علاقة مشابهة للعلاقة بين التالي والأساس أو المقدم. والواقع أنه يمكن الاعتراض بالقول إن ذلك يفترض مسبقا أن الشخصية شيء محدد ومستقر منذ البداية (عن طريق الوراثة، والبيئة، والتجارب المبكرة جدًا وما إلى ذلك)، وإن هذا الافتراض المسبق زائف. لكن ما دامت النظرية معروضة كنظرية سيكولوجية فالمسألة هنا مسألة بحث تجريبي. ومن الواضح أن بعض المعطيات التجريبية تعد في مصلحتها لو قيلت أشياء أخرى ضدها؛ فالمسألة مسألة وزن، وتأويل وتنسيق للشهادة المتاحة.

غير أن شلنج لا يعرض نظريته ببساطة على أنها افتراض تجريبي، فهي نظرية ميتافيزيقية. وهي على الأقل تعتمد في جانب من جوانبها على النظريات الميتافيزيقية، فنظرية الهوية على سبيل المثال، نظرية مؤثرة، والمطلق هو هوية الضرورة والحرية. وهذه الهوية تنعكس في الإنسان، فأفعاله هي في آن معًا حرة، وضرورية. ويستنتج شلنج أن ماهية الإنسان المفهومة التي تحدد أفعاله الجزئية لابد أن تملك، إذا صح التعبير، جانبا من الحرية، في أنها نتيجة الوضع الذاتي للأنا. لكن هذا الخيار الأصلي لذاته بواسطة الأنا لا هو فعل واقع ولا هو فعل في الزمان. فعند شلنج أنه فعل خارج الزمان يحدده كل وعي، رغم أن أفعال الإنسان حرة بمقدار ما تصدر عن ماهيته أو ذاته الخاصة. يمكن من الصعوبة بمكان أن نرى ما عساه أن يكون هذا الفعل المبدئي للإرادة. وتحمل نظرية شلنج بعض التشابهات مع تأويل "سارتر" للحرية في فلسفته الوجودية. لكن الوضع أكثر ميتافيزيقية. ويطوّر شلنج تفرقة كانط بين دائرة المعقول ودائرة الظاهر في ضوء نظريته

عن الهوية وانشغاله السابق بفكرة الأساس والتالي. والنظرية الناتجة غامضة إلى أقصى حد. والواقع أنه من الواضح أن شلنج يريد أن يتجنب نظرية "كالفن" عن التقدير الإلهى المقدر سلفًا من ناحية ونظرية حرية استواء الطرفين من ناحية أخرى، فى حين أنه يرغب فى الوقت نفسه فى السماح لحقائق أن تجد تعبيرًا عن مثل هذه المواقف. لكن من الصعب الزعم أن نتيجة تأملاته واضحة تمامًا. صحيح أن شلنج لم يدع أن كل شيء فى الفلسفة يمكن أن يكون واضحًا كل الوضوح. لكن المشكلة هى أنه يصعب تقييم حقيقة ما سبق قوله ما لم يفهم المرء ما هذا الذى قيل.

أما بالنسبة لطبيعة الشر فإن شلنج قد مر بتجربة ذات صعوبة ملحوظة فى العثور على صيغة وصفية مقبولة. ما دام أنه لم ينظر إلى نفسه على أساس أنه من أتباع وحدة الوجود؛ بمعنى أنه شخص ينكر أى تفرقة بين الله والعالم، فقد شعر أنه يستطيع أن يؤكد الواقع الإيجابى للشر دون أن يرتكب هو نفسه نتيجة تقول إن هناك شرًا فى الوجود الإلهى ذاته. وفى الوقت نفسه فإن تفسيره للعلاقة بين الله والعالم بوصفها العلاقة بين المقدم والتالى يتضمن أنه إذا كان الشر هو واقع إيجابى فلابد أن يكون أساسه فى الله. وربما كان يعتقد أن النتيجة تتبع أنه "لكى يكون الشر غير موجود فينبغى لا يكون الله هو ذاته"[١] . وفى المحاضرات التى ألقاها فى مدينة شتوتجارت حاول شلنج أن يسلك طريقا وسطا بين التأكيد والإنكار للواقع الإيجابى للشر بأن يقول إنه "من إحدى وجهات النظر عدم، ومن وجهة نظر أخرى وجود واقعى إلى أقصى حد"[٢]. وربما استطعنا أن نقول إنه تابع الصيغة الاسكولائية التى تصف الشر بأنه عدم، رغم أنه عدم حقيقى أو واقعي.

ومن المؤكد – على أية حال– أن الشر موجود فى العالم أيامًا كانت طبيعته الدقيقة. ومن ثم فإن العودة إلى الله فى التاريخ البشرى لابد أن تتخذ شكل الانتصار التدريجى للخير على الشر. "لابد من استخراج الخير من الظلام إلى الواقع الفعلى حتى إنه يمكن

(1) W, IV, p. 295.
(2) W, IV, p. 296.

أن يعيش إلى الأبد مع الله، ولابد للشر أن ينفصل عن الخير حتى إنه يمكن أن يُطرح فى اللاوجود وتلك هى الغاية النهائية للخلق"(١) .وبعبارة أخرى، فإن الانتصار التام للإرادة الخيرة على الإرادة الدنيا أو الحافز، الذى يتم إنجازه بطريقة أزلية فى الله، هو الهدف المثالى للتاريخ البشري. إن سمو الإرادة الدنيا فى الله مسألة أزلية وضرورية، أما فى الإنسان فهو عملية زمانية.

٣ - لقد أتيحت لنا الفرصة بالفعل لنلاحظ إصرار شلنج على أننا لا نستطيع أن نستنبط من الأفكار سوى أفكار فحسب. ومن ثم فلا يدهشنا أن نجده فى أيامه الأخيرة يؤكد على التمييز- الذى وردت الإشارة إليه فى القسم الخاص بحياته ومؤلفاته- بين الفلسفة السلبية التى انحصرت فى عالم التصورات والماهيات، والفلسفة الإيجابية التى تؤكد الوجود الفعلي.

ويؤكد شلنج أن كل فلسفة جديرة بهذا الاسم تهتم بالمبدأ الأول أو المبدأ المطلق للواقع. ومع ذلك فالفلسفة السلبية لا تكتشف هذا المبدأ إلا كماهية عليا، كفكرة مطلقة. وفى استطاعتنا أن نستنبط من الماهية العليا ماهيات أخرى فقط، من فكرة أفكار أخرى فقط ولا نستطيع أن نستنبط من "**لماذا**" "**الهذا**". وبعبارة أخرى الفلسفة السلبية عاجزة تمامًا عن تفسير العالم الموجود، واستنباطها للعالم ليس استنباطا للموجودات، بل فقط ما لابد أن تكون عليه الموجودات إن وجدت. وبما أنه خارج الله لا يستطيع أن يقول الفيلسوف السلبى سوى إنه لو وجدت فهى يمكن فقط أن توجد بهذه الطريقة وعلى هذا النحو فحسب"(٢). ويتحرك فكره داخل منطقة الافتراض،ويتضح ذلك بصفة خاصة، فى حالة المذهب الهيجلى الذي- فيما يرى شلنج- يتجنب نظام الوجود.

---

(1) W, IV, p. 296.
(2) W, V, p. 558.

ومع ذلك فالفلسفة الإيجابية لا تبدأ ببساطة بالله من حيث إنه فكرة، من حيث إنه "لماذا" أو ماهية[١]، بل بالأحرى بالله من حيث إنه "هذا" خالص[٢] ، من حيث إنه فعل خالص أو وجود بمعنى الوجود الفعلي. ومن هذا الفعل الوجودى الأسمى ينتقل إلى تصور أو طبيعة الله مبينا أنه ليس فكرة مشخصة أو ماهية وإنما وجود شخصى خلاق، "أو إله الوجود" الموجود[٣]، حيث الوجود يعنى العالم. وهكذا يربط شلنج الفلسفة الإيجابية بمفهوم الله كموجود شخصي.

ولا يعنى شلنج بذلك أنه كان أول من اكتشف الفلسفة الإيجابية "بل على العكس تاريخ الفلسفة كله يكشف عن صراع بين الفلسفة السلبية والفلسفة الإيجابية"[٤]. لكن استخدام كلمة "صراع" ينبغى ألا يفهم خطأ أنه سؤال عن التأكيد والأولوية أكثر منه قتال حتى الموت بين خطين للتفكير لا يمكن رفضهما ببساطة. فليس ثمة مبدأ يمكن بناؤه بلا تصورات، وحتى إذا شدد الفيلسوف الإيجابى على الوجود، فإنه لا يزدرى بوضوح، ولا يمكن له أن يزدري، كل اعتبار لما هو موجود. ومن ثم فإن علينا "أن نؤكد الارتباط، نعم الوحدة، بين الاثنين"[٥] ، أعنى بين الفلسفة الإيجابية والسلبية[٦].

لكن– يتساءل شلنج– كيف يمكن لنا أن نقوم بانتقال من الفلسفة السلبية إلى الفلسفة الإيجابية.؟"إن ذلك لا يمكن أن يتم عن طريق التفكير وحده؛ ذلك لأن الفكر التصورى يهتم بالماهيات والاستنباطات المنطقية. ومن ثم فلابد لنا من العودة إلى الإرادة، إرادة تتطلب

---

(١)«هذا.. That" و "ماذا what" أى الاسم والصفة على التوالى مصطلحان فلسفيان عسيران ظهرا بعد ذلك عند الفيلسوف الإنجليزى المثالى ف. برادلى (1846-1924) لاسيما فى كتابه "أصول المنطق" المجلد الأول (المترجم).

(2) W, IV, p. 746.

(3) Ibid.

(4) Ibid.

(5) W, IV, p. 746..

(٦) تمييز شلنج يشبه من بعض الوجوه تمييز بعض الكتاب المحدثين وبصفة خاصة بروفيسور جلسون بين الفلسفة الماهوية والفلسفة الوجودية. والمصطلح الأخير لا يعنى «المذهب الوجودي»، لكن الفلسفة التى تشدد أساسًا على الوجود Being بمعنى الوجود الفعلى Existence، بدلاً من التشديد على الوجود بمعنى الماهية لكن مدى التشابه محدود.

مع ضرورة داخلية ألا يكون الله مجرد فكرة" [١] .وبعبارة أخرى الإثبات المبدئى للوجود الإلهى يقوم على فعل الإيمان الذى تطلبه الإرادة. والأنا واعية بحالة سقوطها، وبحالة اغترابها، وهى واعية بأن هذا الاغتراب يمكن التغلب عليه بنشاط الله وحده. ومن ثم فهو يتطلب ألا يكون الله مثلا أعلى يجاوز العالم بل إله شخصى موجود بالفعل يمكن للإنسان عن طريقه أن يصل إلى الخلاص. إن النظام الأخلاقى المثالى عند فشته لن يشبع حاجات الإنسان الدينية. والإيمان الذى يكمن فى أساس الفلسفة الإيجابية هو الإيمان بإله شخصى خالق ومخلِّص وليس فى نظام فشته الأخلاقى ولا فى الفكرة المطلقة عند هيجل.

ولأول وهلة على الأقل قد يبدو شلنج وكأنه يكرر نظرية كانط فى الإيمان العملى أو الأخلاقي، لكن شلنج أوضح أنه ينظر إلى الفلسفة النقدية كمثال للتفلسف السلبي. والواقع أن كانط يؤكد الله فى الإيمان، لكن– ببساطة– على أنه مسلمة أعنى على أنه إمكان. وفضلاً عن ذلك فإن كانط يؤكد الله كأداة– إن صح التعبير– لتركيبة الفضيلة والسعادة. فى كتابه الدين داخل حدود العقل المجرد، ليس ثمة مكان للديانة الأصلية. فالرجل المؤمن الحق على وعى بحاجته العميقة إلى الله. ويقوده وعيه وشوقه إلى إله شخصي. ذلك "لأن الشخص يسعى إلى الشخص"[٢]. والإنسان المتدين الحق لا يؤكد الله ببساطة كأداة توزع السعادة على الفضيلة، وإنما يبحث عن الله من أجل ذاته. فالأنا تطلب الله لذاته، "تطلبه هو هو، الله الذى يعمل، الذى يمارس العناية والذى، بوصفه هو نفسه الوجود الحقيقي، يستطيع أن يلبى واقعة السقوط.. وفى هذا الإله وحده ترى الأنا الخير الأعلى الحقيقي"[٣].

لقد تحول التمييز بين الفلسفة الإيجابية والفلسفة السلبية بهذا الشكل ليكون تمييزًا بين الفلسفة التى تكون دينية حقًا وبين الفلسفة التى تستطيع أن تتمثل الوعى الدينى ومطالبه، وشلنج يقول ذلك بوضوح تام بالرجوع الواضح إلى كانط. والاشتياق إلى الله الحق وللخلاص عن طريقه، هو كما ترى، ليس شيئا آخر سوى التعبير عن الحاجة إلى

(1) W, V, p. 746.
(2) W, V, p. 748.
(3) Ibid.

الدين.. "من دون إله نشط، لا يمكن أن يكون هناك دين. ذلك لأن الدين يفترض مقدمًا علاقة حقيقية وفعلية بين الإنسان والله. ولا يمكن أن يكون هناك أى تاريخ يكون فيه الله هو العناية الإلهية.. وفى نهاية الفلسفة السلبية لا يكون لدى سوى ديانة ممكنة لا ديانة فعلية، ديانة فقط فى داخل حدود العقل المجرد. إنه عن طريق الفلسفة الإيجابية ندخل لأول مرة مجال الدين"(١).

والآن إذا كانت الفلسفة الإيجابية تؤكد وجود الله كمبدأ أول، ولو كان الانتقال إلى الفلسفة الإيجابية لا يمكن أن يتم عن طريق التفكير، بل فقط عن طريق فعل الإرادة المنبثق من الإيمان، فإن شلنج لا يستطيع بوضوح أن يحول الفلسفة السلبية إلى فلسفة إيجابية عن طريق استكمال الأدلة باللاهوت الطبيعى بالمعنى التقليدي. وفى الوقت نفسه يمكن أن يكون هناك ما يمكن أن نسميه بالبرهان التجريبى على عقلانية فعل الإرادة، لأن مطلب الإنسان المتدين هو بالنسبة لله الذى يكشف عن نفسه، ويحقق خلاص الإنسان. والبرهان على وجود الله إذا ما أراد الإنسان – وضع العبارة على هذا النحو– سوف يتخذ شكل إظهار التطور التاريخى للوعى الديني، تاريخ طلب الإنسان لله واستجابة الله لهذا الطلب. "الفلسفة الإيجابية هى الفلسفة التاريخية"(٢) . وهذا هو السبب الذى يجعلنا نرى شلنج فى كتاباته المتأخرة يكرس نفسه لدراسة الأساطير والوحي؛ لقد أراد أن يعرض الانكشاف الذاتى لله بالتدريج للإنسان والعمل التدريجى للخلاص الإلهي.

وهذا لا يعنى القول بأن شلنج هجر كل نظرته السابقة لصالح دراسة تجريبية عن تاريخ الأساطير والوحي. وأطروحته كما سبق أن رأينا هى أن الفلسفة السلبية والفلسفة الإيجابية لابد أن يجتمعا. ولم تطرح هذه النظرات الدينية المبكرة. فمثلا فى مقاله المعنون: "**استنباط آخر لمبادئ الفلسفة الإيجابية** "عام ١٨٤١، جعل نقطة انطلاقه "الموجود غير المشروط"(٣)، ثم سار ليستنبط لحظات أو أطوار الحياة الداخلية لله. وهو

---

(1) W, V, p. 750.
(2) W,V, p. 753.
(3) W, V, p. 729.

فى الواقع يؤكد أولوية الوجود بمعنى الوجود الفعلي. لكن التخطيط العام لفلسفة الدين المبكرة عنده، مع لحظات الحياة الإلهية، والسقوط الكونى والعودة إلى الله – تظل باقية ومحفوظة. وعلى الرغم من أنه شغل نفسه فى محاضراته عن الدين والأساطير، بالتصديق التجريبى -إن صَح التعبير- لفلسفته الدينية، فإنه فى الواقع لم يحرر نفسه أبدًا من النزعة المثالية لتفسير العلاقة بين الله والعالم بوصفها علاقة الأساس أو المقدم والتالي.

وربما مال القارئ إلى المشاركة فى وجهة نظر كيركجور المحبطة التى ترى أنه بعد عملية التمييز بين الفلسفة الإيجابية والفلسفة السلبية فإن شلنج يسير للتركيز على دراسة الأساطير والوحى بدلاً من إعادة التفكير فى فلسفته بطريقة جذرية- فى ضوء هذا التمييز. وفى الوقت نفسه، فإننا نستطيع أن نفهم وجهة نظر الفيلسوف. فلقد أصبحت فلسفة الدين تشغل المركز الرئيسى فى فكره. والتجلى الذاتى للمطلق غير المشخص أصبح كشفا ذاتيًا لإله مشخص. ولقد كان شلنج قلقًا لإظهار أن إيمان الإنسان بالله مبرر من الناحية التاريخية، وأن تاريخ الوعى الدينى هو أيضا تاريخ الكشف الذاتى المقدس للإنسان.

٤ - ولو أننا تحدثنا عن فلسفة الأساطير والوحى عند شلنج كدراسة تجريبية، ولابد أن تُفهم كلمة "تجريبي" بمعنى نسبى ،فإن شلنج لم يهجر ميتافيزيقا الاستنباط من أجل المذهب التجريبى الخالص. فذلك أبعد ما يكون عن ذهنه. فمثلاً استنباط القوى الثلاث فى إله واحد مفترض سلفًا وهو أيضا مفترض سلفًا إذا كان هناك إله يتجلى بذاته. ويفترض مقدمًا أيضا أن هناك إلها يتجلى بذاته، وتلك هى الطبيعة الضرورية للوجود المطلق التى ستنكشف بالتدريج. ومن هنا عندما تحول شلنج لدراسة الأساطير والوحى كان يملك بالفعل تخطيطًا- إن صح التعبير- لما سوف يجده. والدراسة تجريبية بمعنى أن مادته موجودة من التاريخ الفعلى للدين كشيء معروف عن طريق البحث التجريبي. لكن إطار التفسير تزودنا به الاستنباطات الميتافيزيقية الضرورية المفترضة. وبعبارة أخرى، لقد شرع شلنج فى البحث فى تاريخ الدين عن الانكشاف الذاتى لإله شخصى واحد، وحدته لا تستبعد ثلاث قوى أو ثلاث لحظات يمكن التمييز بينها. ولم يكن لديه- بالطبع- مشكلة فى اكتشاف تعبيرات عن تصوره لله فى تطور المعتقدات الدينية من الأساطير القديمة فى

الشرق والغرب حتى المعتقد المسيحى فى التثليث. وبالمثل لم تكن لديه مشكلة فى العثور على تعبيرات عن فكرتى السقوط والعودة إلى الله.

وما أن تُفترض مقدمات شلنج ذات مرة حتى تُبرر مسيرته بالطبع. لأنه لم يقصد أبدًا – كما سبق أن رأينا – أن يطرح الميتافيزيقا جانبًا، فلسفة التجريد للعقل التى تُبيّن لنا، إذا شئنا استخدام الرطانة الحديثة، ما لابد أن يكون عليه الوضع إذا ما كان هناك وضع. ومن ثم فمن وجهة نظر شلنج الميتافيزيقية فإن الافتراضات السابقة تعمل تمامًا. لأن الفلسفة ككل هى تركيبة من الفلسفة السلبية والفلسفة الإيجابية. وفى الوقت نفسه فإن مسيرة شلنج هى بلا شك سبب واحد لماذا تمارس فلسفة الأساطير والوحى تأثيرًا طفيفًا نسبيًا على تطور دراسة تاريخ الدين. وذلك لا يعنى القول بأن الافتراضات الميتافيزيقية السابقة غير مشروعة. وسواء اعتقد المرء أنها مشروعة أم غير مشروعة فمن الواضح أن ذلك يعتمد على وجهة نظر المرء والقيمة المعرفية للميتافيزيقا. لكن من السهل أن نفهم أن فلسفة شلنج فى الأساطير والوحى يُنظر إليها شزرًا بواسطة أولئك الذين يرغبون فى تحرير دراسة تاريخ الدين من الافتراضات السابقة للميتافيزيقا المثالية.

لقد قام شلنج بتمييز بين الأساطير من ناحية والوحى من ناحية أخرى. "فلكل شيء زمانه، ولقد كان لابد أن تظهر الديانة الأسطورية أولاً. ففى الديانة الأسطورية لدينا ديانة عمياء (لأنها تتقدم بواسطة عملية ضرورية) ديانة غير حرة وديانة روحية"[1] . إن الأساطير ليست ببساطة تعسفية وهوائية ونتيجة للخيال. لكن لا هذه ولا تلك نتيجة وحي؛ بمعنى المعرفة المغروسة بحرية فى الله. وفى استطاعتنا بالطبع تنميتها عن وعي، لكنها أساسًا نتاج عملية ضرورية لا واعية، أشكال متتالية، تدرك حينها أن الإلهى يفرض نفسه على الوعى الديني. وبعبارة أخرى، فإن الأساطير تقابل المبدأ الأدنى – أو المبدأ المظلم – فى الله – جذورها تضرب فى مجال اللاوعي. ومع ذلك عندما ننتقل من الأساطير إلى الوحى فإننا ننتقل إلى مجال مختلف تمامًا[2]. وعلى الذهن فى حالة الأساطير "أن يتعامل

---

(1) W, V, p. 437.
(2) W, V, p. 396.

مع عملية ضرورية، هنا مع شيء لا يوجد إلا كنتيجة لإرادة حرة على نحو مطلق"[١]؛ ذلك لأن تصور الوحى يفترض سلفا فعلاً، يعطى الله بواسطته أو يكون قد أعطى نفسه للبشرية"[٢].

بمقدار ما تكون ديانة الأساطير، وديانة الوحي، كلاهما ديانة، فلابد أن يكون من الممكن، كما يصر شلنج، إدراجهما معًا فى فكرة مشتركة. والواقع أن تاريخ الوعى الدينى كله تسلسل ثان (أو أصبح ثانيا بسبب أصل الآلهة) أو ميلاد الله. بمعنى أن صيرورة الأزلى أو اللازماني، أو ميلاد الله فى ذاته [٣] يتمثل فى الزمان وفى تاريخ الدين. وتضرب الأساطير بجذورها فى أصول اللاوعي، وتمثل لحظة فى الحياة الإلهية. وهى منطقيًا تسبق الوحى وهى تمهيد وإعداد له. لكنها ليست هى نفسها الوحي، ذلك لأن الوحى هو بالضرورة التجلى الحر لله لنفسه بوصفه لا متناهيًا أى الخالق الشخصى الحر، وهو إله الوجود. وبوصفه فعلاً حرًا من جانب الله فهو ليس ببساطة التالى المنطقى للأساطير. وفى الوقت نفسه يمكن أن يوصف الوحى بأنه حقيقة الميثولوجيا، لأن الأساطير هى -إن صَح التعبير- العنصر المفهوم والواضح الذى يحجب الحقيقة الموحى بها. وفى الديانة الوثنية نجد أن الفيلسوف يستطيع أن يجد التمثلات الأسطورية أو يتوقع الحقيقة.

وبعبارة أخرى، يرغب شلنج فى تصوير تاريخ الوعى الدينى كله بأنه وحى الله نفسه، على حين أنه يرغب فى الوقت نفسه أن يفسح مجالاً للتصور المسيحى للوحي. فالوحى من ناحية، فيما يمكن أن نسميه معنى ضعيفًا للمصطلح، يسير من خلال تاريخ الدين بأسره، لأن ذلك هو الحقيقة الداخلية للأساطير. والوحى من ناحية أخرى، بمعنى قوى للمصطلح، موجود فى المسيحية؛ لأن هذه الحقيقة الداخلية للأساطير تظهر فى البداية فى الديانة المسيحية. فها هنا تظهر هذه الحقيقة الداخلية لأول مرة لضوء النهار. وهكذا تعطينا المسيحية حقيقة الأساطير ويمكن وصفها بأنها قمة الديانة التاريخية. لكن لا ينتج عن ذلك

---

(1) Ibid.
(2) W, V, p. 395.

(٣) الإشارة إلى «القوى» فى حياة الله الداخلية والتى يمكن التمييز بينها.

أن المسيحية نتيجة آلية للأساطير، فالأساطير بما هى كذلك- وكما سبق أن رأينا- مسار ضروري. لكن فى المسيح- ومن خلاله- يكشف الإله المشخص عن نفسه فى حرية. ومن الواضح أنه إذا ما أراد شلنج أن يمثل التاريخ الكلى للديانة بوصفه تمثلاً زمانيًا للحياة الإلهية، فمن الصعب جدًا بالنسبة له تجنب تأكيد وجود رابطة ضرورية بين الأساطير الوثنية والمسيحية. فالأولى لابد أن تصور الله بأنه إرادة لا واعية، فى حين أن الأخيرة لابد أن تصور الله بأنه إرادة حرة، إرادة الحب. ويحاول شلنج فى الوقت نفسه أن يحتفظ بالتمييز الجوهرى بين الأساطير والوحى بالإصرار على أن تصور الوحى هو تصور الفعل الحر من جانب الله. الوحى هو حقيقة الأساطير بمعنى أنه ما تهدف إليه الأساطير؛ وأنه ما يكمن تحت الغطاء الخارجى للأسطورة. لكن فى المسيح ومن خلاله، انكشفت الحقيقة بوضوح، وانكشفت بحرية ، ولا يمكن معرفة حقيقتها ببساطة بواسطة الاستنباط المنطقى من الأساطير الوثنية.

لكن على الرغم من أنه من المؤكد أن شلنج يحاول الإقرار بالتمييز بين الميثولوجيا والوحي، فإن هناك نقطة مهمة نشير إليها: فإذا كنا نعنى بالوحى المسيحية ببساطة كواقعة تقف فى معارضة واقعة الوثنية، فهناك مجال لوجهة نظر أسمى هى أن العقل يفهم كلاً من الميثولوجيا والوحي. ووجهة النظر هذه هى الفلسفة الإيجابية. لكن شلنج كان حريصا على بيان أنه لا يشير إلى التأويل العقلى للدين من الخارج. إنه يشير إلى نشاط الوعى الدينى الذى يفهم نفسه من الداخل. وبهذا الشكل تصبح فلسفة الدين عند شلنج ليست فلسفة فحسب وإنما دينا أيضا.إنها تفترض سلفا المسيحية ولا تستطيع أن توجد بدونها وهى تظهر داخل المسيحية لا خارجها. "ومن ثم فالدين الفلسفى يتوسط **تاريخيًا** من خلال الدين الموحى به"[1]. لكن لا يمكن أن يتوحد ببساطة مع الاعتقاد والحياة المسيحية من حيث إنهما واقعتان؛ لأنه يتخذ من هاتين الواقعتين موضوعًا للفهم التأملى الحر. ومن ثم ففى مقابل القبول البسيط للوحى المسيحى الأصلى مصدرا موثوقا به فإن الديانة الفلسفية يمكن أن تُسمى بالدين "الحر": "الدين الحر يتوسط فقط من خلال المسيحية،

---

(1) W. V, p. 437.

فهو لا يُوضع بواسطتها على نحو مباشر"[1]. لكن ذلك لا يعنى أن الديانة الفلسفية ترفض الوحي. فالإيمان يبحث عن الفهم لكن الفهم من الداخل لا يلغى ما تًّم فهمه.

لمسار الفهم، للفكر التأملي الحر تاريخه الخاص ، بادئا من اللاهوت الاسكولائى والميتافيزيقا حتى نصل إلى شلنج وفلسفته الدينية المتأخرة. وفى هذه الفلسفة نستطيع تمييز سعى شلنج وتلهفه وراء الحكمة العليا. وهناك باستمرار شيء من الغنوصية Gnostic فى تركيبة ذهنه. وتمامًا مثلما أنه لم يكن مقتنعا بعلم الطبيعة المألوف لكنه يعرض علم طبيعة نظرى أعلى، فإننا نجده فى السنوات الأخيرة يعرض معرفة خارجية أعلى لطبيعة الله وانكشافه الذاتي.

ومن ثم فلن يدهشنا أن نجد شلنج يقدم تفسيرًا لتاريخ المسيحية الذى يذكرنا من زاوية معينة بنظريات القرن الثانى عشر عند أبوت يواقيم أف فلورز. وهناك - طبقا لما يقوله شلنج- ثلاث فترات رئيسة فى تطور المسيحية. الفترة الأولى هى فترة بطرس الرسول Petrine وهى تتسم بسيطرة أفكار القانون والسلطة وترتبط بالأساس المطلق للوجود فى الله. والفترة الثانية هى فترة بولس الرسول Pauline وهى تبدأ بالإصلاح البروتستانتي، وهى تتسم بفكرة الحرية وهى مرتبطة بمبدأ المثل الأعلى فى الله، الذى يتحد مع الابن. ويتطلع شلنج إلى الفترة الثالثة، وهى فترة يوحنا Johannina التى ستكون مركبًا أعلى للفترتين السابقتين الأولى والثانية وتجمع معًا القانون والحرية فى المجتمع المسيحى الواحد. وهذه الفترة الثالثة ترتبط بالروح القدس، بالحب الإلهي، مفسرًا على أنه مركب اللحظتين الأولى والثانية فى الحياة الداخلية لله.

٥ - لو أننا نظرنا إلى رحلة الحج الفلسفى ككل عند شلنج، فمن الواضح أن هناك فارقا عظيمًا جدًا بين نقطة البداية ونقطة النهاية أو الوصول. وفى الوقت نفسه هناك اتصال معين. لأننا نستطيع أن نرى كيف تظهر له مشكلات جديدة (طازجة) من المواقف التى تبناها بالفعل، وكيف احتاجت حلوله لهذه المشكلات إلى تبنى مواقف جديدة تتضمن

---

(1) W. V, p. 440.

تعديلات فى المواقف القديمة، أو أنه يعرضها فى ضوء جديد. وفضلاً عن ذلك فهناك مشكلات معينة أساسية ونافذة تكفى لإضفاء وحدة معينة على تفلسفه بغض النظر عن جميع التغيرات.

لا يمكن أن يكون هناك اعتراض معقول على مسار التطور بما هو كذلك ما لم نكن على استعداد للدفاع عن الأطروحة على أنها معقولة، تلك التى تقول إن الفيلسوف عليه أن يعرض مذهبه بصرامة ولا يغيره أبدًا. والواقع أن هناك جدالا حول أن شلنج لم يقم بتغييرات كافية. لأنه أظهر ميلاً للاحتفاظ بأفكار مستخدمة بالفعل حتى عندما يُفترض تبنى فكرة جديدة، أو مجموعة من الأفكار يُفترض نبذها. وربما كانت هذه السمة ليست خاصة بشلنج: فمن المحتمل أن توجد عند أى فيلسوف ينتقل فكره من خلال أطوار مختلفة ومتميزة. لكنها تؤدى إلى مشكلة معينة فى تقدير موقف شلنج بدقة فى لحظة معينة. فمثلاً يؤكد شلنج فى فكره المتأخر الطبيعة الشخصية لله، وحرية الفعل الخلاق لله. ومن الطبيعى أن نصف نمو فكره وتطوره فى جوانبه اللاهوتية بأنه حركة من وحدة الوجود إلى تأليه نظري. وفى الوقت نفسه فإن إصراره على الحرية الإلهية يصاحبه الاحتفاظ بفكرة السقوط الكوني، وميل ثابت للنظر إلى العلاقة بين العالم والله على أنها تماثل تلك التى كانت بين المقدم والتالي. ومن ثم فعلى الرغم من أنه يبدو لى مناسبًا أكثر أن أصف فكره المتأخر، بلغة الأفكار التى هى جديدة أكثر من لغة تلك التى احتفظ بها من الماضي، فإنه يقدم مادة لأولئك الذين يؤكدون أنه حتى فى الطور الأخير من تفلسفه كان من أتباع وحدة الوجود أكثر منه من المؤلهة. إنه بالطبع سؤال خاص بالتأكيد من ناحية وخاص بالمصطلحات من ناحية أخرى. لكن المهم هو أن شلنج نفسه مسئول إلى حد كبير عن مشكلة العثور على مصطلح وصفى مناسب ودقيق. ولكن مع ذلك على المرء ألا يتوقع شيئًا آخر فى حالة فيلسوف قلق جدًا على تركيب وجهات نظر متعارضة ظاهريًا، وبيان أنها متكاملة فى الحقيقة.

وغنى عن القول ،إن شلنج لم يكن فيلسوفًا نسقيًا بمعنى أنه لم يكن شخصًا يترك للأجيال القادمة مذهبًا منغلقًا صارمًا من نوع إما أن تأخذه أو تتركه. لكن لا ينتج عن ذلك أنه لم يكن مفكرًا نسقيًا. صحيح أن ذهنه كان متفتحًا تمامًا لدرجة الإثارة والإلهام من

عدد متنوع من المفكرين، الذين وجد أنه يتحد معهم فى بعض الجوانب. فهو- على سبيل المثال- يجد: أفلاطون، والأفلاطونية الجديدة، وجيوردانو برونو[1] وجاكوب بوهيمي، وإسبينوزا، وليبنتز، دع عنك كانط وفشته، حيث أستخدم الجميع كمصادر لإلهامه. لكن هذا الانفتاح، لاستقبال الأفكار من مختلف المصادر لم يصاحبه أى التحام عام للجميع معًا فى كل نسقى واحد. وفضلاً عن ذلك، فقد سبق أن رأيناه فى سنواته المتأخرة يُظهر ميلاً قويًا لأن يخوض المعارك فى مملكة السحاب: مملكة الثيوصوفيا والغنوصية. ومن المفهوم أن المرء إذا ما تأمل بقوة فى خواطر جاكوب بوهيمى لا يستطيع ممارسة إلا قدرًا ضئيلاً جدًا من الالتجاء إلى الفلاسفة. وفى الوقت نفسه من الضرورى – كما لاحظ هيجل- أن نقوم بتمييز بين فلسفة شلنج ومحاكاتها التى تكمن فى خليط من الكلمات عن المطلق، أو استبداله بفكر مدعوم بتمثلات غامضة تقوم على أساس استبصارات حدسية مزعومة. لأنه على الرغم من أن شلنج لم يكن منسقًا بالمعنى الذى كان به هيجل، فإنه مع ذلك كان يفكر تفكيرًا نسقيًا. وهذا يعنى أن نقول إنه بذل جهدًا حقيقيًا لفهم المادة التى يفكر فيها من خلال المشكلات التى يثيرها. لقد كان باستمرار يستهدف الفهم النسقى والذى يحاول إيصاله إلى الآخرين. وسواء نجح أم فشل، فذلك سؤال آخر.

لقد أهمل المؤرخون- نسبيًا- فكر شلنج المتأخر. وذلك أمر لا يمكن فهمه. فمن ناحية -كما سبق أن أشرت فى الفصل التمهيدي- فلسفة الطبيعة عند شلنج، مذهب المثالية الترنسندنتالي، ونظرية المطلق بوصفه هوية خالصة، هى أطوار مهمة فى فكره، لو اخترنا النظر إليه فى البداية كحلقة تربط بين فشته وهيجل فى تطور المثالية الألمانية. ومن ناحية أخرى، لقد بدت فلسفته فى الأساطير والوحي، التى تنتمى إلى فترة عندما انقضى دافع المثالية الميتافيزيقية بالفعل، بدت لكثير على أنها لا تمثل فقط فرارًا فيما وراء أى شيء يمكن النظر إليه على أنه فلسفة عقلية. لكن يصعب كذلك النظر إليه من منظور التطور الفعلى لتاريخ الدين فى الأزمنة التالية.

---

(١) نظرية شلنج عن المطلق بوصفه الهوية الخالصة يمكن النظر إليها على أنها استمرار لفكرة برونو عن اللامتناهى بوصفه التضاد المطابق، فكرة هى نفسها مأخوذة عن نيقولا دى كوزا.

لكن على الرغم من أن هذا الإهمال يمكن فهمه، فإنه ربما أمكن كذلك أن نأسف له. وهو أمر يؤسف له على الأقل لو أن المرء اعتقد أن هناك مجالاً لفلسفة الدين كما أن هناك مجالاً للدراسة التاريخية والاجتماعية الخالصة للأديان أو الدراسة السيكولوجية الخالصة للوعى الديني. ولم تكن المسألة النظر إلى شلنج من أجل حلول المشكلات بقدر ما كانت البحث عن مثير وإلهام فى فكره، نقاط البداية لفكر مستقل. وربما كانت هذه خاصية لتفلسف شلنج ككل. وقد تكون قيمتها فى البداية موحية ومثيرة لكنها لا يمكن أن تقوم بهذه المهمة إلا بالنسبة لأولئك الذين كان لهم تعاطف مبدئى معين مع فكره وتقدير للمشكلات التى طرحها. وفى غياب هذا التعاطف وهذا التقدير هناك ميل لاعتباره شاعرًا اختار الوسط الخطأ للتعبير عن رؤاه للعالم.

٦ - أشرنا فى الفصل التمهيدى إشارة عابرة إلى علاقة شلنج بالحركة الرومانسية التى مثلها في. شليجل، ونوفاليس، وهلدرلين ... إلخ .ولا اقترح إما تكرار أو تطوير ما سبق أن ذكرته. لكن بعض الملاحظات قد تكون مناسبة فى هذا القسم الأخير من هذا الفصل الحالى عن تأثير شلنج فى بعض المفكرين الآخرين داخل ألمانيا وخارجها.

لقد كان لفلسفة الطبيعة عند شلنج تأثير على لورنس أويكن Lorenz Oken (١٧٧٩- ١٨٥١). وكان أويكن أستاذًا للطب فى يينا، وميونخ، وزيورخ على التوالي، لكنه كان مهتما اهتمامًا عميقا بالفلسفة، ونشر عدة أعمال فلسفية مثل كتابه "عن الكون" الذى نشره عام ١٨٠٨. وفى رأيه أن فلسفة الطبيعة هى نظرية التحول الأزلى لله فى العالم، فالله هو الشمول والعالم هو المظهر الأزلى لله. أعنى أن العالم لا يمكن أن تكون له بداية لأنه تعبير عن فكر إلهي. ولنفس السبب لا يمكن أن تكون له نهاية. لكن يمكن أن يكون هناك تطور فى العالم.

لم يكن حكم شلنج على فلسفة "أويكن" مقبولا بصفة خاصة، رغم أنه استخدم بعض أفكار "أويكن" فى محاضراته. رفض بدوره "أويكن" أن يتابع شلنج فى الطرق التى سلكها فى فلسفته الدينية الأخيرة.

ولقد كان لفلسفة الطبيعة عند شلنج تأثير في يوحنا جوزيف فون جوريس (١٧٧٦-١٨٤٨) الفيلسوف الكاثوليكي الرائد في "ميونخ"[١]. إلا أن "جوريس" قد عُرف أساسًا بأنه مفكر ديني، فقد مال في البداية إلى حد ما إلى مذهب وحدة الوجود في مذهب الهوية عند شلنج، لكنه عرض في النهاية فلسفة تأليه، كما هو الحال في المجلدات الأربعة من كتابه "التصوف المسيحي" (١٨٣٩- ١٨٤٢) رغم أنه مثل شلنج نفسه انجذب بقوة إلى النظر الثيوصوفي. كما كتب "جوريس" أيضا عن الفن وعن مسائل سياسية. والواقع أنه قام بدور نشط في الحياة السياسية كما اهتم بمشكلة العلاقة بين الكنيسة والدولة.

ولقد تخلى "جوريس" عن وجهة النظر التي يمثلها مذهب الهوية عند شلنج، لكن لم يشارك في ذلك "كارل جوستاف كاروس (١٧٨٩-١٨٦٠)، وهو طبيب وفيلسوف دافع عن مذهب وحدة الوجود طوال حياته الأكاديمية. ولقد كان له بعض الأهمية بسبب كتابه عن "النفس" الذي أصدره عام ١٨٤٦ والذي أكد فيه أن مفتاح الحياة الواعية للنفس إنما يوجد في مجال اللا شعور.

وإذا اتجهنا إلى "فرانز فون بادر" (١٧٦٥- ١٨٤١)F.V.Baader الذي كان مثل "جوريس" عضوًا مهمًا في حلقة المفكرين والكتاب الكاثوليك في ميونخ فإننا نجد حالة من التأثير المتبادل. أعني أن "بادر Baader" تأثر بشلنج وهو بدوره أثر في شلنج. فقد كان بادر هو الذي قدم شلنج إلى كتابات بوهيمي، ومن ثم ساعد في تحديد الاتجاه الذي اتخذه فكره.

لقد كان اقتناع "بادر" أنه منذ فرانسيس بيكون وديكارت مالت الفلسفة لأن تصبح منفصلة بصورة كبيرة عن الدين، بينما الفلسفة الحقة ينبغي أن يقوم أسسها على الإيمان. وعندما كان "بادر" يبني فلسفته فإنه اتجه إلى خواطر مفكرين من أمثال "إيكهارت" و"بوهيمي". إننا نستطيع أن نميّز في الله نفسه بين مبادئ عليا ومبادئ دنيا. وعلى الرغم من أنه ينبغي أن يُنظر إلى العالم الحي على أنه تجلٍ ذاتي لله، فإنه يمثل سقوطًا. ومن

(١) لقد كان تأثير شلنج بارزًا في جنوب ألمانيا أكثر من شمالها.

ناحية ثانية كما أنه في الله هناك انتصار أزلي للمبدأ الأعلى على المبدأ الأدنى، وللنور على الظلمة، فكذلك ينبغي أن يكون هناك في الإنسان مسار روحاني يعود به العالم إلى الله. ومن الواضح أن بادر وشلنج كانت أرواحهما متقاربة فقد شربا من ينبوع روحي واحد.

ولكتابات "بادر" السياسية والاجتماعية بعض الأهمية. فقد عبَّر فيها عن معارضة متعمدة لنظرية الدولة بوصفها نتيجة لاندماج الأفراد أو تعاقدهم الاجتماعي. فالدولة هي على العكس مؤسسة طبيعية بمعنى أنها تتأسس على طبيعة الإنسان وتنطلق منها، وهي ليست نتاجا للعرف. وفي الوقت نفسه هاجم "بادر" بعنف الفكرة التي تقول إن للدولة سلطة السيادة المطلقة، فالسلطة المطلقة لله وحده، وتمجيدنا لله والقانون الأخلاقي الكلي معًا، مع احترام الشخص البشري باعتباره صورة الله، هي وحدها الوقاية والصيانة من الطغيان. وإذا ما أهملت هذه الوقاية فسوف تكون النتيجة ظهور الطغيان والتعصب، ولا أهمية للنظر إلى السيادة على أنها تكون للملك أو للشعب. فسلطة الدولة في رأي بادر عند الملحد أو الدنيوي تعارض المثل الأعلى للدولة المسيحية، وتركيز السلطة التي تتميز بها الدولة الوطنية عند الدنيوي أو الملحد والتي تؤدي إلى الظلم في الداخل وإلى الحرب في الخارج لا يمكن التغلب عليها إلا إذا نفذ الدين والأخلاق إلى المجتمع البشري ككل.

ويصعب على المرء القول عن كارل كرستان فردريش كروز (١٧٨١-١٨٣٢) إنه تلميذ لشلنج. فقد أعلن أنه سيكون تابعًا روحيًا لكانط، وعلاقاته بشلنج- عندما كان في ميونخ- أبعد ما تكون عن الصداقة. وعلى الرغم من ذلك فقد اعتاد أن يقول إن منظور فلسفته الخاصة لابد أن يمر بطريق شلنج. كما كانت بعض أفكاره قريبة الشبه من أفكار شلنج. والجسد الذي يؤكده ينتمي إلى عالم الطبيعة على حين أن الروح أو الأنا ينتمي إلى مجال الروح، أو عالم "العقل". والواقع أن هذه الفكرة صدى لتفرقة كانط بين عالم الظاهر وعالم الشيء في ذاته. غير أن "كروز" ذهب إلى أنه لما كانت الروح والطبيعة يؤثر كل منهما في الآخر، رغم أنهما متمايزان وبمعنى ما متعارضان، فلابد لنا أن نبحث عن أساس لكل منهما في ماهية كاملة، الله أو المطلق. ولقد عرض كروز أيضا نظامًا "مركبا" يتقدم من الله أو المطلق إلى الماهيات المشتقة، الروح والطبيعة، إلى الأشياء المتناهية. وهو يصر على وحدة كل البشر كهدف للتاريخ. وبعد أن تخلى عن أمله في هذه النهاية التي نبلغها

من خلال الماسونية Freemasonry (الرفقة والترابط) أصدر بيانًا يعلن فيه عن "عصبة الإنسانية" .لقد ألقت فلسفته فى ألمانيا بظلها على مذاهب المثاليين الثلاثة العظام لكنها مارست، ربما مع شيء من الدهشة، تأثيرًا واسعًا فى إسبانيا حيث أصبح مذهب كروز مذهبًا مألوفًا للفكر.

وفى روسيا لجأ شلنج إلى "الجامعة السلافية"(*)، فى حين تأثر المستغربون أكثر بهيجل. فمثلاً فى الجزء المبكر من القرن التاسع عشر، عُرضت فلسفة الطبيعة عند شلنج في موسكو، عرضها م.ج. بافلوف M.G.Pavlov (١٧٧٣- ١٨٤٠) فى حين أن الفكر الدينى المتأخر عند شلنج كان له بعض التأثير على الفيلسوف الروسى الشهير "فلاديمير سولوفيف Vladimir Soloviev (١٨٥٣-١٩٠٠). ومن المؤكد أنه لن يكون من الدقة القول عن سولوفيف إنه تلميذ لشلنج. وبغض النظر عن واقعة أنه تأثر بمفكرين آخرين من غير الروس، فقد كان على كل حال فيلسوفًا أصيلاً وليس تلميذًا لأى فيلسوف آخر، لكنه فى ميله إلى الفكر الثيوصوفي[1] أظهر محبة روحية ملحوظة لشلنج وجوانب معينة فى فكره الدينى العميق تشبه إلى حد كبير مواقف تبناها الفيلسوف الألماني.

ولقد كان تأثير شلنج فى بريطانيا العظمى تافهًا. فقد لاحظ الشاعر الإنجليزى كولريدج فى "سيرته الأدبية" أنه وجد فى فلسفة الطبيعة عند شلنج ومذهبه فى المثالية الترنسندنتالية "تطابقا مناسبًا" مع الأعمال التى قام بها لنفسه وامتدح شلنج على حساب فشته، الذى صوره فى شيء من السخرية. لكن من الصعب القول إن الفلاسفة المحترفين فى هذا القرن قد أظهروا قدرًا ضئيلاً من الحماسة لشلنج.

وفى العصور الحديثة كان هناك تجديد مُعيّن للاهتمام بفلسفة الدين عند شلنج؛ فقد أثرت – على سبيل المثال- كثيرًا فى تطور فكر اللاهوتى البروتستانتى بول تيلش. ورغم

(*) «الجامعة السلافية» حركة نشطت فى القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين للعمل على استقلال الشعوب السلافية وتعزيز وحدتها الثقافية (المترجم).

(١) لقد لعب سولوفيف دورًا كبيرًا مع فكرة الحكمة أو صوفيا Sophia على نحو ما وجدت فى الكتاب المقدس وكما وجدت أيضا فى كتابات بوهيمي.

مواقف كيركجور كان هناك ميل لأن نرى فى تمييز شلنج بين الفلسفة الإيجابية والفلسفة السلبية، وفى إصراره على الحرية، وفى تأكيده على الوجود توقعًا لبعض الموضوعات التى تعالجها الوجودية. ولكن على الرغم من أن لهذا التأويل بعض التبريرات المحددة، فإن الرغبة فى العثور على توقعات لأفكار متأخرة فى عقول مستنيرة من الماضى ينبغى ألا تعمينا عن رؤية الاختلافات العظيمة فى الجو بين الحركة المثالية والحركة الوجودية. وعلى أية حال فإن شلنج ربما عادت شهرته إلى تحويله الإله غير الشخصي، إله المثالية الميتافيزيقية، إلى إله شخصى يكشف عن نفسه للوعى الديني.

الفصل الثامن

شليرماخر

حياته ومؤلفاته- التجربة الدينية الأساسية وتأويلها- حياة الإنسان الأخلاقية والدينية- ملاحظات ختامية.

١- من الطبيعي أن يكرس الفلاسفة الثلاثة المثاليون العظام اهتمامًا للدين من حيث إنه تعبير عن علاقة الروح المتناهية بالواقع الإلهي. ولما كان الثلاثة أساتذة فلسفة وبناة مذاهب فلسفية، فقد كان من الطبيعي أيضا أنه ينبغي عليهم تأويل الدين في ضوء المبادئ الأساسية في هذه المذاهب. وهكذا نجد أن فشته اتجه اتفاقا مع روح مثالية الأخلاقية إلى رد الدين إلى الأخلاق[١]، في حين أن هيجل اتجه إلى تصويره على أنه شكل من أشكال المعرفة، وحتى شلنج الذي أصبحت فلسفته شيئا فشيئا- كما سبق أن رأينا- فلسفة للوعي الديني، والذي أكد حاجة الإنسان إلى إله شخصي اتجه لتأويل تطور الوعي الديني على أنه تطوير لمعرفة عليا. لكن مع شليرماخر نجد منظورًا إلى فلسفة الدين من وجهة نظر الواعظ ورجل اللاهوت، وهو رجل على الرغم من اهتمامَّاته الفلسفية الملحوظة بقوة فقد احتفظ بطابع تربيته الدينية، كما اهتم بالقيام بتمييز حاد بين الوعي الديني من ناحية والميتافيزيقا والأخلاق من ناحية أخرى.

(١) كما سبق أن ذكرنا في عرضنا لفلسفة فشته كانت قوة هذا الاتجاه ضعيفة بشكل ملحوظ خصوصا في فكره المتأخر.

ولد فردرش دانيل إرنست شليرماخر فى مدينة "برسلو Bresiua" فى ٢١ نوفمبر عام ١٧٦٨، وكان والداه يثقان فى التربية المدرسية فى "الأخوة الموارفية" وبدلا من أن يفقد إيمانه فى بعض النظريات المسيحية الأساسية تقدم إلى جامعة هاله Halle لدراسة اللاهوت رغم أنه خلال السنتين الأوليين فى الجامعة انشغل بدراسة إسبينوزا وكانط أكثر من انشغاله بالموضوعات اللاهوتية الخالصة. وفى عام ١٧٩٠ اجتاز امتحاناته فى برلين، وعندئذ حصل على وظيفة معلم خصوصى فى إحدى الأسر. ومن عام ١٧٩٤ حتى نهاية عام ١٧٩٥ عمل واعظًا رسوليًا فى "لاندسبرج" بالقرب من "فرانكفورت"، ومن عام ١٧٩٦ حتى عام ١٨٠٢ حصل على مركز كنسى فى برلين.

وخلال هذه الفترة فى برلين ارتبط "شليرماخر" بعلاقة بحلقة الرومانسيين لاسيما بفردرش شليجل وشارك فى الاهتمام الرومانسى العام بالشمول. وكان لديه تعاطف عميق مع إسبينوزا. كما أنه انجذب فى الوقت نفسه فى فترة مبكرة من حياته بنظرة أفلاطون إلى العالم بوصفه الصورة المرئية للعالم المثالي، للوجود الحقيقي. كما أنه تصور الطبيعة عند إسبينوزا على أنها الواقع الذى يكشف عن نفسه فى عالم الظاهر. لكنه كمعجب باسبينوزا واجه التوفيق بين نظرية الفلسفة مع الدين الذى كان عليه أن يدرسه. ولم يكن ذلك أمرًا يرضى ضميره المهنى بوصفه كاهنا بروتستانتيا؛ لأنه كان رجلا متدينا بإخلاص ويحتفظ- كما سبق أن أشرنا- بالطابع الأخير لتقواه من أسرته ومن معلميه الأوائل، ومن ثم فقد كان عليه أن يفكر فى الإطار العقلى للوعى الديني، كما يتصوره. وفى عام ١٧٩٩ نشر كتابه "**مقال عن الدين**" الذى ظهرت منه بعد ذلك عدة طبعات متتالية.

ولقد أعقب هذا العمل فى عام ١٨٠٠ كتابه "**مناجاة**" يعالج مشكلات مرتبطة بالفرد والمجتمع؛ وفى عام ١٨٠١ ظهرت أول مجموعة من العظات لشليرماخر، ولم يكن شليرماخر كما أشيع عنه بصفة عامة اللاهوتى البروتستانتى المعتدل، وقضى السنوات من ١٨٠٢ حتى ١٨٠٤ متقاعدًا. وفى عام ١٨٠٣ نشر كتابه "**موجز فى نقد نظرية الأخلاق حتى يومنا الراهن**". ولقد شغل نفسه أيضا فى ترجمة محاورات أفلاطون إلى الألمانية مزودة بمقدمات وتعليقات، وظهر الجزء الأول منها عام ١٨٠٤، والثانى عام ١٨٠٩، والثالث عام ١٨٢٨.

وفى عام ١٨٠٤ قبل شليرماخر كرسى فى جامعة هاله؛ وعندما أغلق نابليون الجامعة ظل فى المدينة كواعظ ديني، لكنه فى عام ١٨٠٧ عاد إلى برلين حيث شارك فى الحياة السياسية، وتعاون فى تأسيس جامعة جديدة. وفى عام ١٨١٠ عُيّن أستاذا للاهوت فى الجامعة وظل فى هذه الوظيفة حتى وفاته عام ١٨٣٤. ولقد نشر فى عام ١٨٢١– ١٨٢٢ **"الإيمان المسيحى طبقا لمبادئ الكنيسة الإنجيلية"** الذى ظهرت الطبعة الثانية منه عام ١٨٣٠– ١٨٣١. ولقد نشر أيضا مجموعة جديدة من العظات، ومحاضرات فى المقررات فى الجامعة التى غطت ليس فقط مقرر اللاهوت بل أيضا الموضوعات الفلسفية، والتربوية، وقد نشرت بعد وفاته.

٢ – الفكر والوجود، كما يؤكد شليرماخر، مرتبطان. لكن هناك طريقين يرتبط بهما الفكر مع الوجود. **أولا**، فى استطاعة الفكر أن يطابق نفسه مع الوجود كما هى الحال فى المعرفة العلمية أو النظرية، والوجود الذى يطابق شمول تصوراتنا العلمية وأحكامنا العلمية يسمى بالطبيعة. **ثانيا**، يمكن أن يسعى الفكر إلى تطابق الوجود مع نفسه، ويتحقق ذلك فى الفكر الذى يكمن فى أساس نشاطنا الأخلاقي. لأنه من خلال الفعل الخلقى نسعى إلى تحقيق المثل العليا الأخلاقية والأغراض الأخلاقية محاولين بهذه الطريقة أن نطابق الوجود مع أفكارنا بدلا من الطريق الآخر. "إن الفكر الذى يستهدف المعرفة يرتبط بالوجود الذى يفترضه سلفا، الفكر الذى يكمن فى جذور أفعالنا يرتبط بوجود يظهر من خلالنا"[(١)]. والشمول الذى يعبر عن نفسه فى الفكر ويوجه الفعل يسمى الروح.

وبهذا الشكل نكون حاضرين لأول وهلة على الأقل مع المذهب الثنائي. فلدينا الطبيعة من ناحية، ولدينا الروح من ناحية أخرى. لكن على الرغم من أن الروح والطبيعة، الفكر والوجود، والذات والموضوع أفكار متمايزة ومختلفة بالنسبة للفكر التصورى الذى يعجز عن تجاوز كل تمايز وكل تضاد، فإن الثنائية ليست مطلقة. إن الواقع البعيد هو هوية الروح والطبيعة فى الكون أو فى الله. والفكر التصورى لا يمكنه فهم هذه الهوية، لكن

---

(١) W.III,p.59 وسوف تكون الإشارة إلى مراجع شليرماخر طبقا للمجلد والصفحة فى طبعة مؤلفاته التى قام على نشرها أ. براون، وج. باور (٤ أربعة مجلدات) (ليبنزج ١٩١١– ١٩١٣) وهذه الطبعة تعتمد على مختارات.

الهوية يمكن الشعور بها. وهذا الشعور ربطه شليرماخر بالوعى الذاتي، وهو فى الواقع ليس إدراكا ذاتيًا تأمليًا، يفهم هوية الأنا فى تنوع اللحظات أو الأطوار. لكن فى أعماق الإدراك الذاتى التأملى يكمن وعيًا ذاتيًا مباشرًا يعادل الشعور"(١). وبعبارة أخرى هناك مباشرة أساسية للشعور، عندها مستوى التمييزات والتضاد للفكر التصورى لم ينبثق بعد. وفى استطاعتنا أن نتحدث عنها على أنها حدس. لكن لو فعلنا، فلابد لنا أن نفهم أنه لن يكون حدسًا عقليًا واضحًا، بل هو بالأحرى أساس الشعور فى الوعى الذاتي– إن صح التعبير– ولا يمكن له أن ينفصل عن الوعى بالذات. أعنى أن الذات لا تستمتع بأى حدث عقلى للشمول الإلهي، بوصفه الموضوع الوحيد المباشر. لكنها تشعر بنفسها معتمدة على الشمول الذى يجاوز كل تضاد.

وهذا الشعور بالتبعية هو "الجانب الديني(٢) من الوعى الذاتي، وهو فى الواقع "الشعور الديني"(٣)؛ لأن ماهية الدين لا هى الفكر ولا هى الفعل وإنما الحدس والشعور. فهو يسعى إلى حدس الكون(٤)، ومصطلح الكون كما يستخدمه شليرماخر هو الواقع الإلهى اللامتناهي. ومن ثم فالدين عنده، أساسًا أو جوهريًا، هو الشعور بالاعتماد على اللامتناهي.

ومن الواضح فى هذه الحالة أن نقيم تمييزًا حادًا بين الدين من ناحية والميتافيزيقا والأخلاق من ناحية أخرى. صحيح أن الميتافيزيقا والأخلاق "لهما موضوع واحد مثل الدين وهو الكون وعلاقة الإنسان به"(٥). لكن منظورها مختلف تمامًا. ويقول شليرماخر إن الميتافيزيقا بالعودة الواضحة إلى مثالية فشته "تمتد بنفسها إلى واقع العالم وقوانينه"(٦). كما تطور الأخلاق من طبيعة الإنسان وعلاقته بالكون، نسقًا من الواجبات.

---

(1) W, III, p. 71.
(2) W, III, p. 72.
(3) Ibid.
(4) W, IV, p. 240.
(5) W, IV, p. 235.
(6) W, IV, p. 236.

إنها تأمر بأفعال وتنهى عن أفعال"[1]. غير أن الدين لا يهتم بالاستنباط الميتافيزيقي. كلا! ولا يهتم باستخدام الكون ليستخرج مجموعة من الواجبات لا هى معرفة ولا هى أخلاقية، وإنما هى الشعور.

ومن ثم ففى استطاعتنا أن نقول إن شليرماخر أدار ظهره للميل الذى أظهره كانط، وفشته لرد الدين إلى الأخلاق. كما رفض أية محاولة لعرض ماهية الدين على أنها شكل من أشكال المعرفة النظرية، وأنه تابع ياكوبى فى العثور على أساس للإيمان فى الشعور. لكن هناك فرقًا مهمًا بين شليرماخر وياكوبي؛ لأنه على حين أن ياكوبى يؤسس كل معرفة على الإيمان فإن شليرماخر يريد أن يمّيز بين المعرفة النظرية والإيمان الدينى ويجد فى الشعور الأساس الخاص للدين. وفى استطاعتنا أن نضيف أنه برغم أن الوعى الدينى عند شليرماخر يقف على مقربة من الوعى الجمالى أكثر من المعرفة النظرية فإن الشعور الذى بُنى على أساسه الوعى الديني، أعنى شعور الاعتماد على اللامتناهي، هو خاص به. ومن هنا فإن شليرماخر يتجنب أن يخلط بين الميول الرومانسية وبين الوعى الدينى والوعى الجمالي.

ولا ينبغى أن نستنتج مما قلناه أنه من وجهة نظر شليرماخر ليس ثمة علاقة على الإطلاق بين الدين من ناحية والميتافيزيقا والأخلاق من ناحية أخرى، بل على العكس هناك معنى تكون فيه كل من الميتافيزيقا والأخلاق بحاجة إلى الدين. ومن دون الحدس الدينى الأساسى للشمول اللامتناهى فإن الميتافيزيقا تترك معلقة فى الهواء بوصفها بناءً تصوريًا خالصًا. والأخلاق من دون الدين سوف تعطينا فكرة غير تامة عن الإنسان؛ ذلك لأن الإنسان من وجهة النظر الأخلاقية الخالصة يظهر على أنه حر ومستقل الإرادة وسيد مصيره، بينما يكشف له الحدس الدينى اعتماده على الشمول اللامتناهى أو على الله.

والآن عندما يؤكد شليرماخر أن الإيمان الدينى يتأسس على الشعور بالاعتماد على اللامتناهي، فإن كلمة "الشعور" لابد أن تفهم على أنها مباشرة الوعى بالاعتماد على

(1) Ibid.

اللامتناهى بدلا من استبعاد أى فعل عقلي. لأنه– كما سبق أن رأينا– قد تحدث أيضا عن "الحدس"، غير أن هذا الحدس ليس فهما لله مثله مثل موضوع نتصور بوضوح أنه وعى بالذات بوصفه معتمدًا أساسا على الوجود اللامتناهى بمعنى غير محدد وغير متصور. ومن ثم فالشعور بالاعتماد يحتاج إلى تأويل على المستوى التصوري، وتلك هى مهمة اللاهوت الفلسفي. ومما يقبل الأخذ والرد بالطبع أن تفسير شليرماخر للتجربة الدينية الأساسية يشمل بالفعل عنصرًا واضحًا للتأويل. لأنه عندما ابتعد عن المذهب الأخلاقى عند كانط، والنظر الميتافيزيقى عند فشته والإلهام بفكر المقدس الذى رفضه إسبينوزا"[1]،فإنه وحد ذلك الذى تشعر الذات أنها تعتمد عليه بالشمول اللامتناهى ،بالكون الإلهى . "إن الدين هو الشعور، وهو تذوق اللامتناهي"[2]. ونستطيع أن نقول عن إسبينوزا " إن اللامتناهى هو بدايته ونهايته. والكون هو حبه الأزلى الوحيد"[3]. وهكذا نجد أن الشعور الدينى الأساسى للاعتماد بوصف مبدئيا بطريقة ألهمتها رومانسية إسبينوزا، وفى الوقت نفسه فإن تأثير إسبينوزا ينبغى ألا يبالغ فى تقديره. لأنه على حين أن إسبينوزا وصل "بالحب العقلى لله" إلى ذروة صعود الذهن، فقد وجد "شليرماخر" الشعور بالاعتماد على اللامتناهى فى أساس النظرة الدينية إلى العالم. والسؤال الذى يطرح نفسه هو كيف ينبغى علينا أن نفكر أو أن نتصور هذا الوعى المباشر للاعتماد؟!

وتظهر مشكلة فى الحال هى أن الشعور الدينى الأساسى هو ضرب من الاعتماد على اللامتناهى الذى لا يوجد فيه تضاد، شمول الهوية الذاتية. غير أن الفكر التصورى يقدم فى الحال تمييزات وتناقضات: الوحدة اللامتناهية تنقسم إلى فكرتى الله والعالم. والعالم يتصور على أنه شمول لكل الأضداد ولجميع الاختلافات، بينما الله يتصور بأنه وحدة بسيطة بوصفه السلب الموجود لكل تمييز وتضاد.

---

(1) W, IV, p. 243.
(2) W, IV, p. 243.
(3) W, IV, p. 243.

ولما كان الفكر التصورى لا يمكن أن يهمل تمامًا التمييز الذى أبرزه بطريقة ضرورية، فلابد أن يتصور الله والعالم على أنهما مترابطان، أعنى أنه لابد من تصور العلاقة بين الله والعالم على أنها علاقة وصنف من التضمن المتبادل لا على أنها مجرد ضغط ولا حتى علاقة اعتماد ذات طريق واحد، أعنى اعتماد العالم على الله. "لا إله من دون العالم، ولا عالم من دون الله"(١). فالفكرتان فى وقت واحد، أعنى الله والعالم، ينبغى أن يتحدا فى هوية واحدة. "ومن ثم فلا يوجد التوحيد الكامل ولا الانفصال الكامل بين الفكرتين"(٢). وبعبارة أخرى لما كان من الضرورى للفكر التصورى أن يتصور الكون من خلال فكرتين فلا ينبغى الخلط بينهما. إن وحدة كون الوجود لابد من تصورها من منظور ترابطهما لا من منظور وحدتهما.

ويوحى ذلك لأول وهلة على الأقل أن التمييز بين الله والعالم عند شليرماخر موجود فقط أمام التأمل البشري، أما فى الواقع Reality فلا يوجد تمايز. لكن شليرماخر أراد فى الواقع أن يتجنب فى آن معًا رد العالم إلى الله ورد الله إلى العالم. فمن ناحية، النظرية اللاكونية التى تنكر ببساطة أى واقع متناه لا تكون مخلصة للوعى الدينى الأساسي؛ لأن ذلك لابد أن يكون سوء تأويل لنظرية لا تترك شيئا على الإطلاق يمكن أن يقال إنه يعتمد على شيء آخر. ومن ناحية أخرى، فإن التوحد البسيط لله مع النسق الزمكانى للأشياء المتناهية لن يترك مجالا لوحدة شيء أكثر من التعبير عن عيب أو خطأ فى الفكر التصوري. صحيح أن الفكر التصورى عاجز تمامًا عن بلوغ أى فهم تام للشمول أو الكون الإلهي. لكن يمكن أن يصحح وينبغى أن يصحح ميله إلى فصل أفكار الله عن العالم تمامًا بأن يتصورها على أنها مترابطة، وأن يرى العالم بوصفه مرتبطًا بالله بعلاقة المقدم والتالى كتجلٍ ذاتى ضرورى لوحدة غير متمايزة، أو إذا استخدمنا مصطلحات إسبينوزا "الطبيعة الطابعة (أى الخالقة) Natura Naturans فى علاقتها بالطبيعة المطبوعة Natura Naturata (أى المخلوقة). وهذا- إن جاز التعبير- أفضل ما يمكن للفكر التصورى أن يقوم به متجنبا

---

(1) W, III, p. 81.
(2) W, III, p. 86.

الانفصال التام والاتحاد الكامل. إن الواقع الإلهى فى ذاته يجاوز حدود تصوراتنا. إن تفسير التجربة الدينية الأساسية هو السمة المثيرة وذات المغزى فى حقيقة الأمر فى فلسفة الدين عند شليرماخر. ومن الواضح أنه فى تأويله لهذه التجربة تأثر بإسبينوزا؛ وهو يصر مثل إسبينوزا على أن الله يجاوز جميع المقولات البشرية. ولما كان الله وحده بلا تمايز ولا تضاد، فلا شيء من مقولات الفكر البشرى مثل "الشخصية" يمكن حقًا أن تنطبق عليه، لأنها تتسم بالتناهي. وفى الوقت نفسه لا ينبغى أن نتصور الله كجوهر ساكن بل كحياة لا متناهية تكشف نفسها بالضرورة فى العالم. ومن هذه الزاوية يرتبط شليرماخر بفلسفة فشته المتأخرة أكثر مما يرتبط بمذهب إسبينوزا، على حين أن نظرية الله أو المطلق بوصفه هوية ذاتية غير متمايزة ترتبط بالعالم كما يرتبط المقدم بالتالي، تشبه أفكار شلنج النظرية. إلا أن غنوصية شلنج المتأخرة يصعب أن تلقى موافقة شليرماخر الكاملة. والواقع أن الدين عند شليرماخر يكمن فى تخصيص الشعور الأساسى بالاعتماد على اللامتناهي. إنها مسألة قلب أكثر منها مسألة فهم، مسألة إيمان وليست مسألة معرفة.

٣ – وعلى الرغم من أن شيلرماخر رفض أن ينسب شخصية إلى الله إلا بالمعنى الرمزى، فإنه يشدد تشديدا كبيرًا على قيمة الشخصية الفردية، عندما نظر إلى الموجودات البشرية بوصفها فاعلاً أخلاقيًا. والواقع أن الشمول أو الكلى محايث فى كل الأفراد المتناهية، ولهذا السبب فإن الأنانية Egoism الكاملة التى تتضمن التشيؤ لذات المرء المتناهية، لا يمكن أن تكون المثل الأعلى الأخلاقى للإنسان. وفى الوقت نفسه كل فرد هو تجلٍ جزئى لله، كما أن له نعمه الخاصة وجزئيته الخاصة. ولهذا فمن واجبه تطوير مواهبه الخاصة. وينبغى أن تكون التربية موجهة نحو تشكيل الشخصية الفردية المتكاملة بانسجام، وتطويرها تطويرًا كاملاً. ويجمع الإنسان بداخله بين الروح والطبيعة ويتطلب تطوره الأخلاقى انسجامهما. ومن وجهة النظر الميتافيزيقية الروح والطبيعة شيء واحد على نحو مطلق. ومن ثم فالشخصية البشرية لا يمكن أن تتطور على النحو الصحيح، لو أننا أقمنا هذه التفرقة الحادة بين العقل والدافع الطبيعى بحيث يتضمن ذلك أن الأخلاق تستند إلى التغاضى عن الدوافع الطبيعية أو معارضتها. فليس المثل الأعلى الأخلاقى صراعًا بل انسجام وتكامل، وبعبارة أخرى فإن شليرماخر لم يكن لديه تعاطف مع الأخلاق الصارمة

عند كانط، ومع ميله إلى تأكيد تناقض بين العقل والميل أو الدافع. وإذا كان الله هو السلب الإيجابى -إن صح التعبير- لجميع الاختلافات أو الفروق والتضاد، فإن رسالة الإنسان الأخلاقية تتضمن التعبير عن الطبيعة الإلهية فى صورة المتناهى من خلال الانسجام فى شخصية العقل المتكامل، والإرادة، والدافع.

لكن على الرغم من أن شليرماخر يؤكد تطور الشخصية الفردية فإنه يؤكد كذلك أن الفرد والمجتمع ليسا تصورين متناقضين؛ ذلك لأن الجزئية لا توجد إلا فى علاقة مع الآخرين[1]. فمن ناحية عنصر التفرد فى المرء الذى يميزه عن غيره من البشر، يفترض مقدما وجود المجتمع البشري. والمجتمع – من ناحية أخرى- باعتباره جماعة من الأفراد المتمايزين يفترض سلفا وجود الفروق الفردية. ومن ثم فالفرد والمجتمع يتضمن الواحد منهما الآخر. والتعبير الذاتى أو التطوير الذاتى لا يتطلب فقط تطوير نعم المرء الفردية، لكنه يحترمها أيضا عند الأشخاص الآخرين. وبعبارة أخرى لكل موجود بشرى رسالة أخلاقية فردية. لكن هذه الرسالة لا يمكن تحقيقها إلا داخل المجتمع؛ أعنى بواسطة الإنسان باعتباره عضوًا فى جماعة.

ولو أننا تساءلنا ما العلاقة بين الأخلاق كما يصورها الفيلسوف والأخلاق المسيحية بصفة خاصة، فإن الإجابة هى أنهما يختلفان فى الصورة لا فى المضمون. فمضمون الأخلاق المسيحية لا يمكن أن يتناقض مع مضمون الأخلاق "الفلسفية".. لكن لها صورتها الخاصة، وهذه الصورة مزودة بعناصر الوعى المسيحى التى تميزها عن الوعى الدينى بصفة عامة. والملحوظة الخاصة بالوعى المسيحى هى أن كل مشاركة مع الله يُنظر إليها على أنها مشروطة بفعل الخلاص الذى قام به المسيح"[2].

أما بالنسبة للديانات التاريخية فإن موقف شليرماخر معقد بعض الشيء، فهو من ناحية يرفض الديانة الطبيعية الكلية التى ينبغى أن تكون بديلاً عن الديانات التاريخية؛ لأنه

---

(1) W, II, p. 92.
(2) W, III, p. 128.

لا يوجد سوى الديانات التاريخية، أما الديانة الطبيعية الكلية فهى اختلاق وهمي. ومن ناحية أخرى يرى شليرماخر فى سلسلة الديانات التاريخية الانكشاف التدريجى للمثل الأعلى الذى لا يمكن إدراكه برمته. والقول بأن المعتقدات ضرورية بمعنى واحد هو أن تكون تعبيرًا رمزيًا عينيًا عن الوعى الديني. لكنها يمكن أن تكون فى الوقت نفسه قيودًا تمنع الحركة الحرة للروح. والديانة التاريخية مثل المسيحية تملك أصلها ودافعها فى العبقرية الدينية المماثلة للعبقرية الفنية، وحياتها مستمرة ومتواصلة عن طريق أنصارها الذين غمسوا أنفسهم فى روح العبقرى وفى حركة الحياة التى نبعت منه بدلا من تأكيد وإقرار مجموعة معينة من المعتقدات. صحيح أنه كلما مر الزمن بشليرماخر أكد أكثر فكرة الكنيسة والإيمان المسيحى بصفة خاصة. لكنه كان– بل وظل– ما يسمى باللاهوتى الليبرالي. وهو بما هو كذلك كان له تأثير ملحوظ فى الحلقات البروتستانتية الألمانية على الرغم من أن هذا التأثير واجه تحديًا قويًا فى العصور الحديثة عن طريق إحياء البروتستانتية المعتدلة.

٤ - وفى محاولته لشرح ما نظر إليه على أنه الوعى الديني، من المؤكد أن شليرماخر حاول تطوير فلسفة مذهبية، أى كل متماسك. لكن من الصعب أن نزعم أن هذه الفلسفة متحررة من المجهودات الداخلية والضغوط الباطنية. إن تأثير رومانسية إسبينوزا التى امتلكها الرجل بانفعال طاغ من أجل اللامتناهى دفعه فى اتجاه مذهب وحدة الوجود Pantheism. وفى الوقت نفسه فإن طبيعة الشعور الأساسى أو الحدس الذى رغب فى تفسيره كان له تأثير مناهض على مذهب الواحدية Monism التامة. ولقد طالب ببعض التمييز بين الله والعالم. لأنه ما لم نسلم بوجود بعض التمايز فكيف يمكن لنا أن نتحدث بفطنة عن الذات المتناهية بوصفها واعية باعتمادها على اللامتناهي؟! ومن ناحية أخرى على حين أن جوانب وحدة الوجود فى فكر شليرماخر غير مقبولة للتسليم بالحرية الشخصية، فإنه احتاج إلى فكرة الحرية، واستخدمها فى نظريته الأخلاقية وفى تفسيره للعلاقات بين الموجودات البشرية. وبعبارة أخرى فإن عناصر وحدة الوجود فى ميتافيزيقاه يقابلها تأكيده على الفرد فى نظرياته عن السلوك الأخلاقى والمجتمع. ولا يمكن أن تكون نظرية الكون الإلهى قد انعكست فى النظرية الشمولية السياسية، بل على

العكس فبمعزل عن موافقته على أن الكنيسة كمجتمع متميز عن الدولة، فإنه يؤكد مفهوم "المجتمع الحر"، التنظيم الاجتماعى الذى يفسح المجال للتعبير عن الطابع الفريد لكل شخصية فردية.

لم تكن الجهود فى فلسفة شليرماخر خاصة بها؛ ذلك لأن أى فلسفة تحاول أن تربط فكرة الشمول الإلهى بالحرية الشخصية، وفكرة الهوية المطلقة باعتراف تام بقيمة الجزئى المتناهى المتميز لابد أن تجد نفسها تقع فى مشكلات مماثلة. غير أن شليرماخر استطاع أن يتفادى بصعوبة المشكلة بقوله إن الكلى لا يوجد إلا فى الجزئيات ومن خلالها، لأنه كان عليه أن يبرر شعور الاعتماد على الواقع الذى لا يمكن أن يتحد مع العالم الزمكاني. إذ لابد أن يكون هناك شيء "وراء" العالم. ومع ذلك فلا يمكن أن يكون العالم شيئًا خارج الله، ومن ثم كان مدفوعًا فى الاتجاه نفسه الذى سار فيه شلنج. وربما كان فى استطاعتنا أن نقول إنه كان لدى شليرماخر وعى عميق شبه صوفى "بالواحد" الكامن وراء الكثير والذى يعبر عن نفسه من خلال الكثير، وأن ذلك كان أساس فلسفته. إن المشكلات ظهرت عندما حاول أن يقدم تعبيرا نظريا عن وعيه. لكنه للإنصاف اعترف فى الحال أنه لا يمكن أن يكون هناك تفسير نظرى كاف. فالله هو موضوع "الشعور" والإيمان وليس المعرفة. والدين لا هو ميتافيزيقا ولا أخلاق. واللاهوت رمزي. والواقع أنه كان لشليرماخر وشائج قربى مع المثاليين العظام، لكن من المؤكد أنه لم يكن عقلانيًا. والدين عنده هو العنصر الأساسى فى الحياة الروحية للإنسان، وهو يصر على أن الدين قد تأسس على الشعور الحدسى المباشر للاعتماد. وهذا الشعور بالاعتماد المطلق هو غذاء التأمل الفلسفي، إن صح التعبير. وليس ذلك بالطبع وجهة النظر التى يمكن باختصار حذفها من حيث إنها وجهة نظر مبتسرة مقبولة لإنسان ينسب لمشاعر القلب الدينية مغزى كونيا، وهى المشاعر التى ينكرها العقل التأملي. لأنه على أية حال ما هو محل خلاف هو أن الميتافيزيقا النظرية، فى جانب منها على الأقل تفسير تأملى للفهم المبدئى لاعتماد الكثرة على الواحد، وهو فهم- نظرًا للحاجة لكلمة أفضل- يمكن وصفه بأنه فهم حدسي.

الفصل التاسع

هيجل (١)

حياته ومؤلفاته- الكتابات اللاهوتية المبكرة- علاقة هيجل بفشته وشلنج- حياة المطلق وطبيعة الفلسفة- ظاهريات الوعي.

١ - جورج فرددش فلهلم هيجل أعظم المثاليين الألمان وأحد أشهر فلاسفة الغرب، ولد فى شتوتجارت فى ٢٧ أغسطس عام ١٧٧٠[١]. وكان والده موظفًا مدنيًا. ولم يكن فيلسوف المستقبل متميزًا فى دراسته فى مدرسة شتوتجارت فى أى طريق خاص، لكنه فى هذه الفترة شعر بانجذاب لأول مرة إلى عبقرية اليونان، وقد تأثر بصفة خاصة بمسرحيات سوفلكيس ولاسيما مسرحية "**انتيجونا**" بصفة خاصة.

وفى عام ١٧٨٨ التحق هيجل بالمعهد اللاهوتى البروتستانتى بجامعة توبنجن حيث كوّن علاقة صداقة مع شلنج وهلدرلين، ولقد درس الأصدقاء معًا "روسو"، وشاركوا فى الحماس للمثل العليا للثورة الفرنسية.. وكما كان هيجل فى المدرسة غير متميز، فإنه هنا أيضا لم يشكل انطباعًا بقدرة استثنائية خاصة. وعندما ترك الجامعة عام ١٧٩٣ ذكر فى شهادته أنه شخصية طيبة، معرفته متوسطة فى اللاهوت وفقه اللغة، واستيعابه للفلسفة غير كاف.. ولم يكن ذهن هيجل ناضجًا مثل شلنج فقد احتاج إلى وقت طويل لكى ينضج.

(١) كانت هذه هى السنة التى ألقى فيها كانط بحث الافتتاح. وهى أيضا السنة التى ولد فيها هلدرلين فى ألمانيا وبنتام، ووردزورث فى إنجلترا.

لكن هناك جانبا آخر للصورة. لقد بدأ بالفعل يتحول بانتباهه إلى العلاقة بين الفلسفة واللاهوت، لكنه لم يطلع أساتذته على مذكراته أو ملاحظاته التى كان يدونها، ولم يكن أساتذته من المرموقين على أية حال ولم يكن هيجل يشعر بالثقة فيهم.

ولقد بدأ هيجل بعد تخرجه فى الجامعة يعمل فى وظيفة معلم خصوصى عند إحدى الأسر فى مدينة بيرن بسويسرا (١٧٩٣- ١٧٩٦). ثم عمل فى نفس الوظيفة بعد ذلك فى مدينة فرانكفورت (١٧٩٧- ١٨٠٠). وعلى الرغم من أن هذه السنوات كانت خارجية وبلا أحداث فقد شكلت فترة مهمة فى تطوره الفلسفي. ولقد نشر "هرمان نول" المقالات التى كتبها فى هذه الفترة لأول مرة فى عام ١٩٠٧ بعنوان **"الكتابات اللاهوتية المبكرة"**، وسوف نسوق كلمة عن مضمونها فى القسم القادم. صحيح أننا لو كان لدينا هذه المقالات فحسب فلن يكون لدينا أدنى فكرة عن مذهبه الفلسفى الذى طوره فيما بعد، ولن يكون هناك مبرر قوى لأن نخصص له مكانا فى تاريخ الفلسفة. وبهذا المعنى فإن هذه المقالات ليس لها سوى أهمية ضئيلة، لكن لو نظرنا إلى الوراء إلى الكتابات المبكرة لهيجل، فى ضوء تطور معرفتنا بمذهبه فإننا نستطيع أن نميز اتصالا معينا فى إشكالياته ونفهم بطريقة أفضل كيف وصل إلى مذهبه وما هى الفكرة الرائدة عنده. وكما رأينا فإن كتاباته المبكرة قد وصفت "باللاهوتية". وعلى الرغم من أنه من الصواب القول إن هيجل أصبح فيلسوفا وليس عالم لاهوت، فإن فلسفته كانت باستمرار لاهوتًا، بمعنى أن موضوعها كان- كما يقول هو نفسه- عبارة عن موضوع اللاهوت نفسه: أعنى المطلق أو ،بلغة الدين، الله والعلاقة بين المتناهى واللامتناهي.

وفى عام ١٨٠١ حصل هيجل على وظيفة فى جامعة يينا، وكان أول كتاب نشره فى هذه المدينة هو **"الفرق بين مذهبى فشته وشلنج الفلسفيين"** وقد ظهر فى نفس العام. وهذا الكتاب أعطى انطباعًا بأنه كان من جميع الجهات تلميذا لشلنج. وقد قوى هذا الانطباع باشتراكه مع شلنج فى إصدار **"المجلة النقدية للفلسفة"** (١٨٠٢- ١٨٠٣). لكن محاضرات هيجل فى يينا التى لم تُنشر قبل هذا القرن الحالي(*) تبيّن أنه كان يعمل

(*) يقصد القرن العشرين (المترجم).

بالفعل فى موقف مستقل. وأصبح انفصاله واضحا للجمهور فى أول كتاب عظيم له وهو "**ظاهريات الروح**" الذى ظهر عام ١٨٠٧، وسوف نشير إلى هذا الكتاب المتميز فى القسم الخامس من هذا الفصل.

وبعد معركة يينا التى أغلقت الجامعة(*) وجد هيجل نفسه عمليًا فى حالة عوز، ومنذ عام١٨٠٧ حتى عام ١٨٠٨ رأس تحرير صحيفة بامبرج، ثم عين مديرًا للمدرسة الثانوية فى "نورمبرج" وهى وظيفة استمر فيها حتى عام ١٨١٦ (وقد تزوج عام ١٨١١). وعندما كان هيجل مديرًا للمدرسة طور دراسات كلاسيكية رغم أن ذلك لم يكن إلى الحد الذى يسيء إلى دراسة طلاب اللغة الأم. كما أنه أعطى دروسا لتلاميذه كمدخل للفلسفة وتلبية لرغبة راعيه "نيتامر" أكثر من أى حماس شخصى لسياسة إدخال الفلسفة إلى مناهج المدرسة. ويتخيل المرء أن معظم التلاميذ قد مروا بتجربة صعوبة كبرى فى فهم المعنى الفلسفى عند هيجل. وفى الوقت نفسه تابع الفيلسوف دراساته وتأملاته. وخلال إقامته فى نورمبرج قدم هيجل أحد أعماله الرئيسة وهو كتابه "**علم المنطق**" من ١٨١٢ حتى ١٨١٦.

وفى السنة التى ظهر فيها المجلد الثانى والأخير من كتابه تلقى هيجل ثلاث دعوات لقبول كرسى الفلسفة فى "ايرلانجن" ومن جامعة "هايدلبرج" وجامعة "برلين" فقبل دعوة جامعة "هايدلبرج". وفيما يبدو فإن تأثيره فى المحيط الطلابى بصفة عامة لم يكن ضخمًا، لكن سمعته كفيلسوف كانت تواصل الصعود، وقد دعمها ظهور كتابه "**موسوعة العلوم الفلسفية فى إيجاز**" الذى قدم فيه خلاصة سريعة لمذهبه طبقا لأقسامه الرئيسة الثلاثة: المنطق، وفلسفة الطبيعة، وفلسفة الروح. وفى استطاعتنا أن نلاحظ أيضا أن هيجل ألقى أولى محاضراته فى علم الجمال فى جامعة هايدلبرج.

وفى عام ١٨١٨ قبل دعوة جديدة من جامعة برلين وشغل كرسى الفلسفة فى هذه الجامعة حتى وفاته بالكوليرا فى ١٤ نوفمبر عام ١٨٣١. وخلال هذه الفترة احتل مكانة

(*) يقصد معركة القترات الفرنسية بقيادة نابليون (المترجم).

لا تضاهى فى عالم الفلسفة ليس فقط فى برلين وإنما فى ألمانيا ككل. ولقد أصبح يُنظر إليه- إلى حد ما- على أنه من الفلاسفة الرسميين. لكن هذا التأثير كمعلم من المؤكد أنه لا يرجع إلى ارتباطه بالحكومة كما أنه لا يعود أيضا إلى نعمة الفصاحة عنده؛ فقد كان كخطيب أضعف من شلنج. وإنما يعود بالأحرى إلى أنه كرس نفسه بوضوح تام للفكر الخالص، ويرتبط ذلك بقدرته الملحوظة التى تستوعب مجالاً هائلا داخل النطاق واكتساح جدله. ولقد شعر تلاميذه أنه تحت تعاليم الطبيعة الداخلية ومسار الواقع بما فى ذلك تاريخ الإنسان تكمن حياته السياسية وإنجازاته الروحية وقد انكشفت أمام فهمهم.

خلال شغله لكرسى الفلسفة فى جامعة برلين نشر هيجل قدرًا ضئيلاً نسبيًا من المؤلفات منها "**مجمل لفلسفة الحق**" الذى ظهر عام ١٨٢١[*]، وطبعات جديدة من **الموسوعة** عام ١٨٢٨ وعام ١٨٣٠. وإبان فترة وفاته كان يراجع "**ظاهريات الروح**" ولكنه كان بالطبع يحاضر خلال هذه الفترات كلها. أما ملاحظات محاضراته التى جمعها ورتبها طلابه فقد نشرت بعد وفاته. ولقد اشتملت الترجمات الإنجليزية لمحاضراته فى فلسفة الفن على أربعة مجلدات، أما محاضراته عن فلسفة الدين، وتاريخ الفلسفة فقد نشرت فى ثلاثة مجلدات لكل منها، ومحاضراته فى فلسفة التاريخ فى مجلد واحد.

وفى رأى هولدرلين أن هيجل كان رجلاً ذا فهم هادئ ومألوف. وهو فى الحياة اليومية على الأقل لا يعطينا انطباعًا لعبقرية مفرطة وإنما هو مثابر، منهجي، صاحب ضمير، ومن وجهة نظر معينة: أستاذ الجامعة البرجوازى المخلص، الابن الفاضل لموظف مدنى طيب. وفى الوقت نفسه فقد كان ملهمًا برؤى عميقة لحركة التاريخ الإنسانى والكونى للتعبير عما وهب له حياته. وهذا لا يعنى القول بأنه كان ما يقال عادة بأنه صاحب رؤية. لقد كان الالتجاء إلى الحدوس الصوفية وإلى المشاعر مكروهًا لديه مادام يهتم بالفلسفة. لقد كان مؤمنا بقوة بوحدة الشكل والمضمون. فالمضمون أو الحقيقة لا يوجد إلا أمام الفلسفة

(*) تُرجم إلى اللغة العربية تحت عنوان «أصول فلسفة الحق» فى مجلدين- دار التنوير، بيروت، عام ١٩٨٣ (الطبعة الثانية) (المترجم).

وحدها. لقد كان مقتنعًا فقط بالشكل التصورى النسقي. الواقعى هو العقلي، والعقلى هو الواقعي. والواقع لا يمكن إدراكه إلا فى بنائه العقلي. وعلى الرغم من أن هيجل نادرًا ما استخدم فلسفات ذات طرف قصير، إن صح التعبير، بأن يلجأ إلى الاستبصار الصوفى أو إلى فلسفات هى فى نظره تستهدف التهذيب بدلاً من الفهم النسقي، فإن واقعة تبقى وهى أنه يصوّر الجنس البشرى بإحدى صور الكون الأكثر عظمة وإثارة للإعجاب التى ينبغى أن تلتقى مع تاريخ الفلسفة. وبهذا المعنى كان صاحب رؤى عظيمة.

٢ - رأينا أن هيجل انجذب إلى العبقرية اليونانية عندما كان لا يزال فى المدرسة الثانوية. أما فى الجامعة فقد مارس هذا الانجذاب تأثيرًا ملحوظًا على موقفه من الديانة المسيحية. فاللاهوت الذى سمعه من أساتذته فى معهد توبنجن كان المسيحية التى كيفت نفسها فى الجانب الأعظم مع أفكار عصر التنوير، أعنى أنه كان تأليهًا عقلانيًا مصبوغًا أو منقوعًا فى المذهب الطبيعى الأعلى للكتاب المقدس. لكن ديانة الفهم هذه -كما سماها هيجل- بدت له ليست قاحلة فقط بل مملة ومنفصلة عن روح واحتياجات جيله. ولقد قارن بينها- بغير استحسان- وبين الديانة اليونانية التى تضرب بجذورها فى روح الشعب اليوناني، وتشكل جانبا متكاملاً مع ثقافتهم. ولقد اعتقد أن المسيحية هى دين كتاب والكتاب الذى تتحدث عنه هو "الكتاب المقدس"، وهو نتاج جنس غريب، ليس فيه انسجام مع الروح الألماني. ولم يكن هيجل بالطبع يقترح الدين اليونانى بديلاً عن المسيحية، لكن ما يقصده هو أن الدين اليونانى كان ديانة الشعب التى ترتبط ارتباطًا حميمًا بالروح، وبعبقرية الشعب مشكلة عنصرًا من ثقافة هذا الشعب، على حين أن الديانة المسيحية على الأقل كما بدت له عن طريق أساتذته كانت شيئا مفروضا من الخارج. وفضلا عن ذلك، فقد كانت - كما اعتقد - مناوئة للحرية والسعادة البشرية ولا تكترث بالجمال.

وهذا التعبير عن حماسة هيجل المبكرة للعبقرية والثقافة اليونانية سرعان ما تعَّدل بدراسته لكانط . ورغم أنه لم يتخل عن إعجابه بالروح اليوناني، فقد انتهى إلى أنها ينقصها العمق الأخلاقي. وفى رأيه أن عنصر العمق الأخلاقى هذا والجدية زوَّده بهما كانط الذى عرض فى الوقت نفسه الدين الأخلاقى الذى تحرر من أعباء العقيدة وعبادة الكتاب المقدس. ومن الواضح أن هيجل لم يكن يعنى ضمنًا أنه كان على الجنس البشرى أن ينتظر

حتى عصر كانط لظهور العمق الأخلاقي. بل على العكس نجده ينسب تأكيدًا للأخلاق يشبه تأكيد كانط لمؤسس المسيحية. وفى بحثه **"حياة يسوع"**(*) عام ١٧٩٥ الذى كتبه عندما كان يعمل معلمًا خصوصيًا عند بعض الأسر فى مدينة بيرن، صور المسيح على أنه معلم أخلاق حصريا وفى الأعم الأغلب على أنه يعرض الأخلاق الكانطية. صحيح أن المسيح يصر على رسالته الشخصية– لكنه اضطر– تبعًا لما يقوله هيجل أن يفعل ذلك ببساطة لأن اليهود اعتادوا على الظن أن جميع الديانات والاستبصارات الأخلاقية قد انكشفت لأنها تأتى من مصدر إلهي. ومن ثم فلكى يقنع المسيح اليهود للاستماع إليه على الإطلاق كان عليه أن يمثل نفسه على أنه رسول ومبعوث من الله. لكن لم يكن حقًا فى نيته ألا يجعل نفسه وسيطا فرديًا بين الله والإنسان وألا يفرض معتقدات الوحي.

كيف تحولت المسيحية إذن إلى ديانة سلطة وإلى نسق دجماطيقى كنسى؟ لقد أجاب هيجل عن هذا السؤال فى بحثه **"وضعية الديانة المسيحية"**، وقد كتب الجزءين الأولين منه فيما بين ١٧٩٥ و١٧٩٦ أما الجزء الثالث فقد جاء متأخرًا قليلاً فى عام ١٧٩٨ و ١٧٩٩. وكما قد يتوقع المرء فإن تحول المسيحية فى جانب كبير منه يعود إلى الرسل وغيرهم من تلاميذ المسيح. وتُصورت نتيجة التحول على أنها اغتراب الإنسان عن ذاته الحقة. ومن خلال هذا الفرض للمعتقدات ضاعت حرية الفكر، ومن خلال فرض فكرة القانون الأخلاقى من الخارج تبددت الحرية الأخلاقية. وفضلا عن ذلك نُظر إلى الإنسان على أنه مغترب عن الله. ولم يكن فى وسعه أن يكون راضيا إلا عن طريق الإيمان، وفى الكاثوليكية على الأقل عن طريق أسرار الكنيسة الإلهية المقدسة.

لكن خلال فترة وجود هيجل فى مدينة فرانكفورت كان موقفه من المسيحية قد طرأ عليه بعض التغيير، ووُجد تعبيرًا عنه فى مقاله **"روح الديانة المسيحية ومصيرها"** عام ١٨٠٠، فى هذا المقال أصبحت اليهودية بشرائعها الأخلاقية أس الشر. لأن الله عند اليهود هو السيد، والإنسان هو العبد الذى يطلب منه تنفيذ إرادة السيد. أما بالنسبة

(*) له ترجمة عربية بقلم جورجى يعقوب، دار التنوير بيروت عام ١٩٨٤ العدد رقم ١١ من المكتبة الهيجلية (المترجم).

للمسيح فالله هو الحب الذى يعيش فى الإنسان، واغتراب الإنسان عن الله، مثل اغتراب الإنسان عن الإنسان، يمكن التغلب عليه عن طريق الوحدة وحياة الحب. وقد بدا لهيجل الآن أن إصرار كانط على القانون والواجب، وتأكيده التغلب على العاطفة والانفعال يعبران عن فكرة أخلاقية غير كافية، ويصطدم فى طريقه بعلاقة السيد والعبد التى تميزت بها النظرة اليهودية. غير أن المسيح ارتفع فوق الشرعية اليهودية والأخلاق الكانطية. ولقد اعترف بالطبع بالصراع الأخلاقي، لكن مثله الأعلى هو أن الأخلاقية يجب أن تكف عن أن تكون مسألة طاعة للقانون وينبغى أن تصبح التعبير التلقائى عن الحياة التى هى نفسها مشاركة فى الحياة الإلهية اللامتناهية. فالمسيح لم ينقض الأخلاق بالنظر إلى مضمونها، لكنه عراها من صورتها الشرعية مستبدلاً دافع الحب من أجل طاعة القانون.

وسوف نلاحظ أن اهتمام هيجل كان متجهًا بالفعل نحو موضوعات الاغتراب وإصلاح الوحدة الضائعة. وفى الوقت الذى كان يقابل فيه بين المسيحية والديانة اليونانية، وبسبب أضرار الأولى فإنه كرهها بالفعل مع أى نظرة للواقع الإلهى كوجود بعيد معزول ومتعالٍ بطريقة خالصة. وفى قصيدة بعنوان "**اليوسس** ..Eleusis" كتبها فى نهاية إقامته فى مدينة بيرن، وأهداها إلى "هولدرلين" عبَّر فيها عن شعوره نحو الشمول اللامتناهي. وفى مدينة فرانكفورت صوّر المسيح على أنه يعظ بتخطى الفجوة بين الله والإنسان، اللامتناهى والمتناهى بواسطة حياة الحب؛ فالمطلق هو الحياة اللامتناهية، والحب هو الوعى بوحدة هذه الحياة، الوعى بالوحدة مع الحياة اللامتناهية ذاتها، وبالوحدة مع الناس الآخرين من خلال هذه الحياة.

وفى عام ١٨٠٠ وكان لا يزال فى مدينة فرانكفورت، كتب هيجل بعض الملاحظات أعطاها هرمان نول اسم "**شذرة مذهب**". وبسبب قوة الإشارة فى خطاب من هيجل إلى شلنج، اعتقد نول ودلتاى أن الملاحظات المتبقية تمثل ملخصًا لمذهب كامل. ويبدو أن هذه النتيجة تقوم على أساس شهادة غير كافية إلى حد ما، على الأقل إذا ما فهمت كلمة المذهب بلغة فلسفة هيجل المتطورة؛ وللملاحظات فى الوقت نفسه أهمية ملحوظة وتستحق الالتفات إليها نوعا ما.

ولقد أعمل هيجل فكره لحل مشكلة التغلب على الأضداد والمتناقضات، وقبل كل شيء كل تضاد بين المتناهي واللامتناهي. فلو أننا وضعنا أنفسنا في مركز المشاهدين لظهرت لنا حركة الحياة كثرة عضوية لا متناهية من الأفراد المتناهية أعني على أنها الطبيعة. والواقع أن الطبيعة يمكن أن توصف وصفًا جيدًا على أنها الحياة وقد وُضعت للتأمل والفهم. لكن الأشياء الفردية التي تقول إن الطبيعة هي التي تنظمها هي عابرة وفانية، ومن ثم فالفكر الذي هو نفسه صورة من صور الحياة يتصور الوحدة بين الأشياء بوصفها الحياة المبدعة اللامتناهية التي تحررت من الأخلاق التي تؤثر في الأفراد المتناهية. وهذه الحياة المبدعة التي نتصورها حاملة للتعدد داخل ذاتها لا بوصفها مجرد تجريد تصوري تُسمى الله. كما أنه لابد من تعريفها أيضا بأنها الروح؛ لأنها لا هي حلقة خارجية بين الأشياء المتناهية ولا هي مفهوم مجرد للحياة بطريقة خالصة: إنها كلي مجرد. وتوحد الحياة اللامتناهية بين جميع الأشياء المتناهية من الداخل– إن صح التعبير– لكن من دون تبديدها، إنها الوحدة الحية للكثرة.

وهكذا أدخل هيجل مصطلحًا وهو "الروح" ، وهو مصطلح بالغ الأهمية في فلسفته المتطورة. لكن السؤال الذي يطرح نفسه يدور حول ما إذا كنا قادرين بواسطة الفكر التصوري على التوحيد بين المتناهي واللامتناهي حتى إنه لن يكون هناك مصطلح آخر ينحل في مصطلح آخر في الوقت الذي نجدهما بالفعل متحدين؛ ويؤكد هيجل فيما يسمى **"شذرة مذهب"** أن ذلك غير ممكن. أعني أنه في إنكار الهوة بين المتناهي واللامتناهي يتجه الفكر التصوري لا مندوحة نحو دمجهما بغير تمييز أو رد الواحد إلى الآخر، في حين أنه إذا أكد وحْدتهما فإنه لا مندوحة يتجه إلى إنكار تمايزهما. وفي استطاعتنا أن نرى ضرورة وجود مركب لا تستبعد فيه الوحدة التمايز، لكننا لا نستطيع بالفعل التفكير فيها. إن اتحاد الكثرة في داخل الواحد من غير انحلال الكثرة لا يمكن أن يتحقق إلا بأن يعيشها، أعني بواسطة الارتقاء الذاتي للإنسان من الحياة المتناهية إلى الحياة اللامتناهية. وهذه العملية الحية هي الدين.

وينتج من ذلك أن الفلسفة تقصر عن الدين، وبهذا المعنى فهي مساعدة للدين أو تابعة له. إذ تبين لنا الفلسفة ما هو المطلوب إذا ما تغلبنا على التضاد بين المتناهي واللامتناهي.

لكنها لا تستطيع هى نفسها أن تحقق هذا المطلب؛ إذ من أجل تحقيقه علينا أن نتحول إلى الدين، أعنى إذا تحولنا إلى الديانة المسيحية. أما اليهود فقد جعلوا الله متموضعا من حيث إنه الوجود فوق المتناهى وخارجه. وتلك هى الفكرة الخاطئة عن اللامتناهى التى تسمى باللاتناهى "الفاسد". غير أن المسيح اكتشف الحياة اللامتناهية داخل ذاته كمصدر لفكره وفعله. وتلك هى الفكرة الصحيحة عن اللامتناهى أعنى بوصفها مباطنة فى المتناهى وبوصفها تشمل المتناهى داخل ذاتها. إلا أن هذا المركب يمكن فقط أن يكون معاشًا كما عاشه المسيح: إنه حياة الحب، وأداة التوسط بين المتناهى واللامتناهى هى الحب وليست التأمل أو الفكر التأملي. صحيح أن هناك فكرة يتنبأ فيها بمنهجه الجدلى المتأخر، لكنه يؤكد فى الوقت نفسه أن المركب الكامل يتجاوز الفكر التأملي.

ومع ذلك فلو افترضنا سلفًا أن الفلسفة تتطلب التغلب على الأضداد التى تضعها، فليس لنا سوى أن نتوقع أن الفلسفة سوف تحاول هى نفسها أن تحقق هذا المطلب. وحتى لو قلنا إن حياة الحب، والحياة الدينية تحققان المطلب فإن الفلسفة سوف تحاول أن تفهم ما الذى يفعله الدين وكيف يفعله. ومن هنا فلن يدهشنا أن نجد هيجل سرعان ما يحاول أن ينجز بالفكر التأملى ما أعلن فيما سبق أنه مستحيل. وما طلبه لتحقيق هذه المهمة هو صورة جديدة من المنطق، أعنى منطقًا قادرًا على متابعة حركة الحياة، ولا يترك مفاهيم متعارضة لتضاد لا علاج له. وتبنى هذا المنطق الجديد يعنى انتقال هيجل اللاهوتى إلى هيجل الفيلسوف، أو من الأفضل أن نقول من وجهة النظر التى تذهب إلى أن الدين هو الأعلى وأن الفلسفة قصرت دونه إلى وجهة النظر التى تقول إن الفلسفة النظرية هى الحقيقة العليا. لكن المشكلة تظل هى هي، أعنى علاقة المتناهى باللامتناهي. وهكذا تفعل فكرة اللامتناهى بوصفها الروح.

٣ – وبعد حوالى ستة أشهر من وصول هيجل إلى "يينا" نشر عمله "**الفرق بين مذهبى فشته وشلنج الفلسفيين**" عام ١٨٠١، ولقد كانت الغاية المباشرة لهذا العمل مزدوجة. أولا: أن يُبيّن أن هذين المذهبين هما حقًا مختلفان، وليسا كما يزعم بعض الناس شيئا واحدًا. وثانيا: أن يُبيّن أن مذهب شلنج يمثل خطوة متقدمة عن مذهب فشته. غير أن مناقشة هيجل لهذه الموضوعات من الطبيعى أن تؤدى به إلى تأملات عامة حول طبيعة الفلسفة وغرضها.

ويذهب هيجل إلى أن الغرض الأساسى للفلسفة هو التغلب على الأضداد والانقسامات. "الانقسام هو مصدر الحاجة إلى الفلسفة"(١). فى عالم التجربة يجد الذهن اختلافات وأضدادا وتناقضات ظاهرة. وهو يسعى إلى بناء كل متحد، والتغلب على كسر الانسجام على حد تعبير هيجل. صحيح أن القسمة والتضاد يحضران أمام الذهن بأشكال مختلفة فى فترات ثقافية مختلفة. ويساعدنا ذلك فى تفسير السمات الخاصة بالمذاهب المختلفة. فأحيانا يصطدم الذهن على سبيل المثال بمشكلة القسمة والتضاد بين النفس والبدن، بينما فى وقت آخر يمثل نفس النوع من المشكلات أمامنا على أنه بخصوص العلاقة بين الذات والموضوع، والذكاء والطبيعة. لكن بأية طريقة (أو طرق خاصة) تضع المشكلة نفسها فإن الاهتمام الأساسى للعقل واحد، وهو بلوغ مركب متحد.

وهذا يعنى فى الواقع أن "المطلق يُبنى أمام الوعى وتلك هى مهمة الفلسفة"(٢). لأن المركب لابد على المدى البعيد أن يتضمن الواقع كله. ولابد من التغلب على التعارض الأساسى بين المتناهى لا بإنكار الواقع كله للامتناهي، ولا برد اللامتناهى إلى كثرة الجزئيات المتناهية بما هى كذلك، ولكن بتكامل المتناهى مع اللامتناهى إنْ صح التعبير.

ولكن هناك صعوبة تظهر فى الحال هى إذا كانت حياة المطلق تبينها الفلسفة فإن الأداة سوف تكون التأمل، والتأمل بذاته سوف يتجه إلى القيام بوظيفة مثل الفهم، ووضع الأضداد والإبقاء عليها . ومن ثم فلابد أن يتحد مع الحدس الترنسندنتالى الذى يكشف التداخل المتبادل بين المثالى والواقعي، والفكر والوجود، والذات والموضوع، ويرتفع التأمل عندئذ إلى مستوى العقل ويكون لدينا معرفة نظرية لابد من تصورها كهوية بين التأمل والحدس(٣). ومن الواضح أن هيجل يكتب تحت تأثير أفكار شلنج.

(١) W. I. p44. ما لم نقل غير ذلك، فإن الإشارة إلى كتابات هيجل سوف نسوقها طبقا للمجلد ورقم الصفحة من طبعة هيرمان جلوكنز (وهى ٢٦ مجلد- شتوتجارت عام ١٩٢٨).

(2) W, I, p. 50.
(3) W, I, p. 69.

إننا نواجه باستمرار فى مذهب كانط- كما يراه هيجل- ثنائيات وأضدادًا لم يحدث توفيق بينها وبين الظواهر والشيء فى ذاته، والحساسية والفهم، وما إلى ذلك. ومن ثم فقد أظهر هيجل تعاطفًا حيًا مع محاولة فشته لعلاج هذه المسائل. وهو يتفق تمامًا- على سبيل المثال- مع حذف فشته للشيء فى ذاته الذى لا يمكننا معرفته والنظر إلى مذهبه على أنه مقالة مهمة فى التفلسف الأصيل. "إن المبدأ المطلق، الأساس الحقيقى الوحيد ووجهة النظر الراسخة للفلسفة،فى فلسفة فشته على نحو ما هى موجودة فى فلسفة شلنج، هى الحدس العقلى أو بلغة الفكر التأملى هوية الذات والموضوع. وهذا الحدس يصبح فى العلم موضوع الفكر التأملي، والفكر الفلسفى هو بهذا الشكل نفسه الحدس الترنسندنتالى الذى يجعل نفسه موضوعه الخاص، وهو معه شيء واحد. فهو إذن فكر نظري، ومن ثم فإن فلسفة فشته هى نتاج أصيل للفكر النظري"(١).

لكن على الرغم من أن فشته يرى أن الافتراض السابق للفلسفة النظرية هو وحدة مطلقة وهو يبدأ من مبدأ الهوية: "فإن مبدأ الهوية ليس هو مبدأ المذهب؛ ويبدأ بناء المذهب مباشرة وتختفى الهوية"(٢). وفى الاستنباط النظرى للوعى فكرة العالم الموضوعى هى فقط التى تُستنبط وليس العالم نفسه. ونحن نُترك ببساطة مع الذاتية. وفى الاستنباط العملى نحضر بالفعل مع العالم الواقعي. لكن الطبيعة موضوعة فقط كضد للأنا. وبعبارة أخرى نحن نُترك مع ثنائية لم تُحل.

لكن الموقف يختلف تماما مع شلنج، ذلك "لأن مبدأ الهوية هو المبدأ المطلق لمذهب شلنج كله. الفلسفة والمذهب يلتحمان، ولا تضيع الهوية فى الأجزاء وأقل من ذلك فى النتيجة"(٣). أعنى أن شلنج يبدأ من فكرة المطلق بوصفها هوية الذاتية والموضوعية، ويصر على أنها الفكرة المرشدة فى أجزاء المذهب. ويبيّن شلنج فى فلسفة الطبيعة أن الطبيعة ليست ببساطة الضد للمثل الأعلى. لكن- رغم أنها واقعية- فهى مثالية من

(1) W, I, p. 143-4.
(2) W, I, p. 122.
(3) Ibid.

الألف إلى الياء، إنها روح مرئية. ويبيّن فى مذهب المثالية الترنسندنتالية كيف أن الذاتية تموضع ذاتها، وكيف أن المثالى هو أيضا واقعي.إن مبدأ الهوية وهو على هذا النحو يتأكد من خلال المذهب بأسره.

فى أعماله عن مذهبى فشته وشلنج هناك فى الواقع علامات عن اختلاف هيجل عن شلنج. فمن الواضح، مثلاً، أن الحدس العقلى لا يعنى بالنسبة إليه حدسًا صوفيا لهاوية مظلمة ليس لها قرار، ونقطة التلاشى لجميع الاختلافات بل هو بالأحرى استبصار العقل فى التناقض كلحظات فى حياة المطلق الواحدة الشاملة كل الشمول. لكن بما أن العمل مخصص لتوضيح تفوق مذهب شلنج على مذهب فشته فمن الطبيعى أن هيجل لم يوضح نقاط اختلافه مع الفكر السابق. غير أن استقلال وجهة نظره من الواضح أنها تظهر فى محاضرات فترة يينا.

فى محاضرات فترة يينا يذهب هيجل على سبيل المثال إلى أنه إذا ما وقف المتناهى واللامتناهى كل منهما فى معارضة الآخر كمفهومين متعارضين فليس ثمة عبور من الواحد إلى الآخر. والمركب مستحيل. لكننا فى واقع الأمر لا نستطيع التفكير فى المتناهى من دون التفكير فى اللامتناهي.فمفهوم المتناهى لا يحتوى على ذاته وهو مفهوم منعزل، والمتناهى يحده ما هو آخر غير ذاته. وهو – بلغة هيجل– يتأثر بالسلب. لكن المتناهى ليس هو السلب ببساطة، ومن ثم فلابد لنا أن نسلب السلب، أعنى أنها لحظة فى حياة اللامتناهي. وينتج عن ذلك أنه لكى نبنى حياة المطلق التى هى مهمة الفلسفة لابد أن نبنيها من خلال المتناهي،ونبيّن أنه من الضرورى أن يعبر المطلق عن نفسه بوصفه روحًا وبوصفه وعيًا ذاتيا من خلال العقل البشري؛ ذلك لأن العقل البشرى رغم أنه متناه أكثر من أن يكون متناهيًا فى الوقت نفسه وفى استطاعته أن يبلغ النقطة التى عندها يكون وعاء– إنْ صح التعبير– لمعرفة المطلق لذاته.

إن ذلك يتفق مع فلسفة شلنج، إلى حد معين بالطبع، لكن هناك أيضا فارقا كبيرا؛ ذلك لأن المطلق عند شلنج فى ذاته يتجاوز الفكر التصوري، ولابد لنا أن نقترب من الهوية

المطلقة من خلال السلب مع طرح صفات المتناهي واختلافاته(١). أما المطلق عند هيجل فهو ليس هوية لا يمكن أن يقال عنها شيء آخر، وإنما هو المسار الشامل للتعبير عن نفسه ولتجلى ذاته في المتناهي ومن خلاله. ومن ثم فلا يدهشنا أن نجده في تصديره "لظاهريات الروح" يشير إلى رفض عنيف لوجهة نظر شلنج عن المطلق. صحيح أنه لم يذكر شلنج بالاسم، لكن الإشارة واضحة بما فيه الكفاية، وكانت واضحة لشلنج نفسه الذى شعر بأنه أصيب بحرج عميق. لقد تحدث هيجل عن الشكلية الرتيبة من نمط واحد والكلية المجردة التى رأى أنهما يشكلان المطلق. ولقد وضع جميع التأكيدات على الكلى فى صورة الهوية العارية. "ونحن نرى التأمل النظرى يتحد مع انحلال المتميز والمتعين أو بالأحرى القذف به فى هاوية الفراغ بلا تطوير إضافى وبلا أى مبرر.."(٢). إذا تدبرت شيئًا ما على أنه مطلق فإن ذلك يعنى أنك تتأمله وهو ينحل فى اتحاد هوية ذاتية غير مختلفة. "لكن إذا ما وضعت هذه القطعة الواحدة من المعرفة أى القول بأنه فى المطلق كل شيء واحد فى مقابل المعرفة المتعينة الكاملة أو المعرفة، التى تسعى على الأقل وتطلب الاكتمال لتزعم أن المطلق وكأنه الليل الذى تكون فيه كل الأبقار سوداء، فإن ذلك هو سذاجة المعرفة الخاوية"(٣). إنه ليس بإغراق أنفسنا فى ليل الصوفية نستطيع أن نصل إلى معرفة المطلق. فنحن لا نستطيع أن نصل إلى معرفته إلا بأن نفهم المضمون المحدد، التطور الذاتى لحياة المطلق فى الطبيعة والروح. صحيح أن شلنج فى فلسفته عن الطبيعة، وفى مذهبه عن المثالية الترنسندنتالية يدرس المضمون المحدد. وهو يحاول بالنسبة لهذا المضمون، وبالنسبة لهذه المضامين أن يقدم برهانا نسقيًا على هوية المثالى والواقعى لكنه تصور المطلق فى ذاته على أنه الوجود؛ ذلك لأن الفكر التصوري، على الأقل، هوية فارغة، نقطة فناء لكل الاختلافات. على حين أن المطلق عند هيجل واقع موجود لا يمكن النفاذ إليه –إن صَّح التعبير– فوق وخلف تجلياته المتعينة: إنه تجليه الذاتي.

(١) لا حاجة بنا إلى القول إن المرجع هو الأفكار الفلسفية عند شلنج فى السنوات الأولى من القرن التاسع عشر.

(٢) W,II,p.21 فى الإشارة إلى "ظاهريات الروح" كما هى الحال هنا فإن حرف ب يشير إلى الترجمة الإنجليزية التى قام بها ج. ب. بيلي. لكن لا ينتج عن ذلك بالضرورة أن كاتب هذه السطور يتابع بالضرورة الترجمات الإنجليزية التى قمنا بالإشارة إليها لصالح القراء.

(3) W, II, p.22, B. p. 79.

٤ – وهذه النقطة بالغة الأهمية لفهم هيجل. فموضوع الفلسفة هو بالفعل المطلق، غير أن المطلق هو الشمول Totality والواقع Reality ككل، أى الكون. "تهتم الفلسفة بموضوع الحق، والحق هو الكل"[١]. وفضلاً عن ذلك، فهذا الشمول أو هذا الكل هو الحياة اللامتناهية، مسار التطور الذاتي. "إن المطلق مسار صيرورته الذاتية، الدائرة التى تفترض سلفا نهايته بوصفه غرضها، ونهايتها بوصفها بدايته. إنه يصبح عينيا أو واقعيا فقط عن طريق تطوره ومن خلال نهايته"[٢]. وبعبارة أخرى الواقع هو مسار غائي، والحد المثالى يفترض سلفًا المسار كله، ويعطى له مغزاه. والواقع أننا نستطيع القول إن المطلق هو "أساسا نتيجة"[٣]. لأننا لو نظرنا إلى المسار كله بوصفه ماهية تفض نفسها، التحقق الفعلى للفكرة الأزلية، فإننا نستطيع أن نرى أنها حد أو نهاية المسار الذى يكشف ما هو المطلق فى الواقع. صحيح أن مسار الكل هو المطلق، لكن فى عملية غائية، فهو الغاية Telos أو النهاية التى تظهرنا على طبيعتها ومعناها. ولابد للفلسفة أن تتخذ شكل الفهم النسقى لهذا المسار الغائي. "ليس هناك شكل صحيح يمكن أن توجد عليه الحقيقة سوى النسق العلمي"[٤].

والآن لو قلنا إن المطلق هو الواقع كله، أو الكون، فقد يبدو أننا نلتزم بمذهب إسبينوزا وبعبارة أن المطلق هو الجوهر اللامتناهي. لكن ذلك عند هيجل وصف غير كاف تمامًا للمطلق. "من وجهة نظري– وهى وجهة نظر لا يمكن تبريرها إلا من خلال عرض المذهب نفسه– أن كل شيء يعتمد على إدراك "الحق" لا فقط بوصفه جوهرًا بل أيضا بوصفه ذاتا"[٥]. لكن لو كان المطلق ذاتًا فما هو موضوعه؟! الجواب الوحيد المحتمل هو أن موضوعه هو ذاته. وفى هذه الحالة يظن أنه يفكر فى ذاته، أو هو الفكر الذى يفكر فى نفسه. وعندما نقول ذلك فإننا نقول إن المطلق هو الروح، الذات الواعية بنفسها أو

(1) W, II, p. 24. B.p.81.
(2)W, II, p. 24. B.p.81.
(3)W, II, p. 24. B.p.81.
(4)W. II. p. 24. B.p.70.
(5)W. II. p. 24. B.p.80.

اللامتناهية التى تنير لذاتها. والعبارة التى تقول إن المطلق هو الروح هى عند هيجل قمة تعريف المطلق.

عندما يقول هيجل إن المطلق هو الفكر الذى يفكر فى نفسه، فمن الواضح أنه يكرر تعريف أرسطو لله، وتلك واقعة كان يعيها جيدًا. لكن سوف نقع فى خطأ فادح لو زعمنا أن هيجل كان يعتقد فى إله مفارق، فالمطلق كما رأينا هو الشمول، كل الشمول، وهذا الشمول عملية أو مسار. وبعبارة أخرى المطلق هو مسار للفكر الذاتي، ليصل الواقع إلى إدراك ذاته. وهو يفعل ذلك فى الروح البشرى ومن خلاله. والطبيعة هى شرط سابق ضرورى للوعى الذاتى بصفة عامة: فهى تزودنا بالمجال الموضوعى الذى من دونه لا يمكن للمجال الذاتى أن يوجد، وهما معًا لحظتان فى حياة المطلق. وفى الطبيعة يمكن للمطلق أن يعبر عن نفسه فى الموضوعية. وليس ثمة مشكلة عند هيجل فى أن تكون الطبيعة غير حقيقية أو مجرد فكرة بالمعنى الذاتي. وفى مجال الوعى البشرى يعود المطلق إلى ذاته، أعنى بوصفه روحًا، والتأمل الفلسفى للبشرية هو المعرفة الذاتية للمطلق. أريد القول إن تاريخ الفلسفة هو مسار بواسطته يصل المطلق إلى التفكير فى ذاته. والعقل الفلسفى يرى أن التاريخ كله- تاريخ الكون Cosmos- وتاريخ الإنسان كله، هو المطلق الذى يفض ذاته. وهذا الاستبصار هو معرفة المطلق لنفسه.

وفى استطاعتنا أن نضع المسألة على النحو الآتي: يتفق هيجل مع أرسطو على أن الله هو الفكر الذى يفكر فى ذاته[1]. وأن هذا الفكر الذى يفكر فى نفسه هو الغاية أو النهاية التى تجر العالم بوصفها سببًا غائيًا. لكن على حين أن الفكر الذى يفكر فى ذاته عند أرسطو هو- إن صح التعبير- وعى ذاتى مُشَكّل بالفعل لا يعتمد على العالم، فإن الفكر الذى يفكر فى نفسه عند هيجل ليس حقيقة واقعية متعالية وإنما بالأحرى معرفة الكون لنفسه. ومسار الواقع كله هو حركة غائية نحو تحقق الفكر الذى يفكر فى ذاته. وبهذا المعنى فإن الفكر الذى يفكر فى ذاته هو غاية الكون أو نهايته. لكنها نهاية محايثة أو

(١) كثيرًا ما يتحدث هيجل عن المطلق على أنه «الله»، لكن ليس من الضرورى أن ينتج عن استخدامه للغة الدينية، أنه ينظر إلى المطلق على أنه إله شخصى بالمعنى التأليهي. وسوف نناقش هذه المشكلة فيما بعد.

مباطنة داخل المسار. إن المطلق، الكون أو الشمول،لا يمكن تعريفه فى الواقع بأنه الفكر الذى يفكر فى ذاته. وإنما هو الفكر الذى يصل إلى مرحلة أن يفكر فى نفسه. وبهذا المعنى نستطيع القول- كما يقول هيجل- إن المطلق هو أساسا نتيجة.

ومن ثم فعندما نقول إن المطلق هو الفكر الذى يفكر فى ذاته فإن ذلك تأكيد على هوية المثالى والواقعي، والذاتية والموضوعية، لكن ذلك هو الهوية فى الاختلاف لكنه ليس الهوية الفارغة الخالية من كل اختلاف. الروح ترى نفسها فى الطبيعة، وهى ترى الطبيعة على أنها التجلى الموضوعى للمطلق، التجلى الذى هو شرط ضرورى لوجوده الخاص. وبعبارة أخرى المطلق يعرف نفسه على أنه الشمول Totality ،على أنه العملية بأسرها لصيرورته، لكنه يرى فى الوقت نفسه التمييزات بين أطوار حياته الخاصة. إنه يعرف ذاته بوصفه هوية فى الاختلاف، بوصفه وحدة تشمل أطوارًا يمكن تمييزها داخل ذاته.

إن مهمة الفلسفة، كما رأينا، هى بناء حياة المطلق، أعنى أنها لابد أن تعرض البنية الدينامية العقلية- بطريقة نسقية- تبيّن المسار الغائى أو حركة العقل الكوني، فى الطبيعة وفى مجال الروح البشرى التى تتوج بمعرفة المطلق لذاته. وليست تلك مسألة خاصة بالفلسفة تحاول أن تقوم بها من جديد، أو تقوم بها على نحو أفضل. فالعمل يتم إنجازه عن طريق العلم التجريبي، أو عن طريق التاريخ ومثل هذه المعرفة مفترضة مقدمًا. أو بالأحرى مهمة الفلسفة هى أن توضح المسار الغائى الأساسى الذى هو محايث للمادة التى تُعرف بطرق أخرى، والعملية التى تعطى لهذه المادة مغزاها الميتافيزيقي. وبعبارة أخرى على الفلسفة أن تعرض- بطريقة نسقية- التحقق الذاتى للعقل اللامتناهى فى المتناهى ومن خلاله.

والآن إذا كان العقلى هو الواقعي والواقعى هو العقلى — كما يعتقد هيجل- بمعنى أن الواقع هو المسار الضرورى الذى عن طريقه يقوم العقل اللامتناهي، أو الفكر الذى يفكر فى ذاته بتحقيق نفسه فإنه فى استطاعتنا القول إن الطبيعة ومجال الروح البشرى هما المجالان اللذان تتجلى فيهما الفكرة الأزلية والماهية الأزلية. أعنى أنه فى استطاعتنا أن نقيم تمييزًا بين الفكرة أو الماهية التى تحققت بالفعل ومجال تحققها. ونحن عندئذ يكون

لدينا صورة الفكرة الأزلية أو اللوجوس Logos الذى يتجلى فى الطبيعة وفى الروح. وفى الطبيعة يتغلغل اللوجوس- إن صَّح التعبير- فى العالم المادى الذى هو نقيضه. وفى الروح (مجال الروح البشري) يعود اللوجوس Logos إلى نفسه بمعنى أنه يتجلى على نحو ما يكون عليه أساسا. وهكذا نجد أن حياة المطلق تشتمل على ثلاثة أطوار رئيسة: الفكرة المنطقية أو التصور أو الفكرة الشاملة[1]، ثم الطبيعة، وأخيرًا الروح. وسوف يقع مذهب الفلسفة فى ثلاثة أجزاء رئيسة: المنطق الذى هو الميتافيزيقا عند هيجل بمعنى أنه يدرس طبيعة المطلق فى "ذاته"، ثم فلسفة الطبيعة، وأخيرًا فلسفة الروح. وتشكل هذه الأجزاء الثلاثة معًا البناء الفلسفى لحياة المطلق.

من الواضح لو أننا تحدثنا عن الفكرة الأزلية التى "تتجلى" فى الطبيعة والروح فإننا نعنى بذلك أن اللوجوس Logos يمتلك وضعًا أنطولوجيًا خاصا به مستقلاً عن الأشياء. وعندما يستخدم هيجل لغة الدين كما يفعل كثيرًا ويتحدث عن الفكرة المنطقية على أنها الله فى ذاته فلا مندوحة من القول إنه يميل إلى إعطاء انطباع أن اللوجوس عنده هو الواقع المتعالى الذى يتجلى فى الطبيعة بطريقة خارجية. لكن مثل هذا الاستخدام للغة الدين لا يبرر بالضرورة هذه النتيجة حول معناه. غير أننى لا أريد مناقشة هذه المشكلة الشائكة هنا. وفى استطاعتنا الآن ألا نحسم مشكلة ما إذا كان يمكن أن يقال أو لا يقال على الوجه اللائق إن الفكر الذى يفكر فى نفسه الذى يشكل مقولة التتويج، أى المقولة العليا لمنطق هيجل، يوجد فى استقلال عن المتناهي. ويكفى أننا أشرنا إلى أن الأجزاء الثلاثة للفلسفة كل منها يختص بالمطلق: فالمنطق يدرس المطلق "فى ذاته"، وفلسفة الطبيعة تدرس المطلق "من أجل ذاته"، وفلسفة الروح تدرس المطلق في "ذاته ومن أجل ذاته" وهى معًا تشكل البناء الكامل لحياة المطلق.

---

(١) يمكن أن تكون لكلمة الفكرة Idea ظلال مختلفة من المعنى عند هيجل، فقد تشير إلى الفكرة المنطقية وهى تسمى بالتصور أو الفكرة الشاملة. وهى قد تشير إلى عملية الواقع بأسرها بوصفها التحقق الفعلى للفكرة أو ربما أشارت إلى مصطلح العملية أو المسار.

ولابد للفلسفة بالطبع أن تعرض هذه الحياة فى شكل تصوري. وليس ثمة شكل آخر يمكن أن يمثلها. لكن إذا كانت حياة المطلق هى عملية ضرورية للتحقق الفعلى الذاتي، فإن هذه الضرورة لابد أن تنعكس فى المذهب الفلسفي، أعنى أنها لابد أن تبين أن التصور (أ) يؤدى إلى ظهور التصور (ب). وإذا كان المطلق هو شمول، فإن الفلسفة لابد أن تكون نسقًا قائما بذاته، يعرض واقعة أن المطلق هو فى آن معًا "الألف" و "الياء" أو البداية والنهاية. ولابد للفلسفة المكتملة حقًا أن تكون مذهبا شاملاً للحقيقة، الحقيقة كلها، الفكر التصورى الكامل لحياة المطلق. وهى فى الواقع لابد أن تكون معرفة المطلق فى العقل البشرى ومن خلاله، ولابد أن تكون التأمل الذاتى للشمول. وبالتالى ، لن يكون هناك – بناء على المبادئ الهيجلية– تساؤل حول مقارنة الفلسفة المطلقة بالمطلق، على الرغم من أن الفلسفة هى عرض خارجى خالص للمطلق، لدرجة أن علينا مقارنتهما لنرى ما إذا كانت الفلسفة تناسب الواقع الذى تصفه؛ ذلك لأن الفلسفة المطلقة، لابد أن تكون معرفة المطلق لذاته.

لكن إذا قلنا إن الفلسفة لابد أن تعرض حياة المطلق فى الشكل التصورى فإن مشكلة تظهر فى الحال. والمطلق هو، كما سبق أن رأيناه، الهوية فى الاختلاف. فمثلا إنه الهوية فى الاختلاف الخاص بالمتناهى واللامتناهى مثلما هو الهوية فى الاختلاف الخاص بالواحد والكثير. ولكن يبدو أن مفهومى الواحد والكثير يطرد بعضهما بعضًا بالتبادل. ومن ثم فإذا كانت الفلسفة تعمل بمفاهيم معرّفة بوضوح: فكيف يمكن لها أن تبنى حياة المطلق؟ وهى إذا كانت تعمل بطريقة غامضة ومفاهيم سيئة التعريف فكيف يمكن أن تكون أداة صالحة لفهم أى شيء؟! ألن يكون من الأفضل القول مع شلنج إن المطلق يجاوز الفكر التصوري؟

في رأى هيجل أن هذه المشكلة لن تظهر فى الواقع على مستوى الفهم؛ لأن الفهم يضع مفاهيم ساكنة ثابتة من ذلك النوع الذى لا يمكن له هو نفسه أن يتغلب على الأضداد التى وضعها. وإذا أخذنا نفس المثال الذى ذكرناه توًا لوجدنا أن مفهومى المتناهى واللامتناهى فى نظر الفهم متضادان بطريقة لا تقبل النقض. فلو كان متناهيا فهو عندئذ ليس لامتناهيًا، وإذا كان لامتناهيا فهو عندئذ ليس متناهيًا . لكن النتيجة المستخلصة

هى أن الفهم أداة غير كافية لتطوير الفلسفة النظرية، ليس لأن هذه الفلسفة مستحيلة. ومن الواضح أنه إذا أخذنا مصطلح الفهم بالمعنى الواسع لكانت الفلسفة هى الفهم، أما إذا أخذنا المصطلح بالمعنى الضيق لكلمة الفهم Verstand فإن الذهن، الذى يعمل بهذه الطريقة، يعجز عن أن ينتج الفهم (بالمعنى الضيق) الذى يكون، أو ينبغى أن يكون، خاصية للفلسفة.

ولم يكن لدى هيجل، بالطبع، أية نية لإنكار أن الفهم بمعنى الذهن الذى يعمل على أنه الفهم Verstand له استخداماته فى الحياة البشرية، لأنه بالنسبة لأغراض عملية كثيرًا ما يكون من المهم تأكيد مفاهيم ومتناقضات واضحة، ومحددة المعالم. إن التضاد بين الواقعى والظاهر ربما كان أمرًا واردًا. وفضلاً عن ذلك فإن قدرًا كبيرًا من العمل العلمى مثل الرياضيات يقوم على أساس "الفهم Verstand". لكن المسألة مختلفة إذا ما حاول الذهن إدراك حياة المطلق، الهوية فى الاختلاف. ولا يمكن فى هذه الحالة أن يظل قانعًا بمستوى الفهم الذى هو عند هيجل مستوى سطحي. ولابد أن ينفذ بطريقة أعمق فى المفاهيم التى هى مقولات للواقع. وسوف نرى عندئذ إلى أى حد يميل مفهوم معين للانتقال إلى ضده أو يستدعى ضده، فمثلاً لو أن الذهن فكر حقًا من خلال مفهوم اللامتناهي– إن صح التعبير– لرآه يفقد تحدده الذاتى الصارم، وينبثق مفهوم اللامتناهي. وبالمثل لو أن الذهن فكر حقًا من خلال مفهوم الواقع كمضاد للظاهر سوف يرى طابع "الخُلف Absurd أو "التناقض" للواقع الذى يستحيل على الإطلاق أن يظهر أو يتجلى. ومن ناحية أخرى، من أجل الحس المشترك والحياة العملية يكون شيء ما مختلفا عن جميع الأشياء الأخرى. إنه هوية ذاتية تنفى جميع الأشياء الأخرى. وبمقدار ما لا نكون مهتمين بالتفكير فيما يعنى ذلك حقًا، فإن الفكرة يكون لها استخداماتها العملية. لكن ما أن نحاول فى الواقع التفكير فيها حتى نجد خُلف فكرة الشيء المعزول تماما، ونكون مضطرين لنفى السلب الأصلي.

وهكذا نجد أن الذهن فى الفلسفة النظرية لابد أن يرتفع من مستوى الفهم بالمعنى الضيق إلى مستوى التفكير الجدلى الذى يتغلب على صلابة مفاهيم وتصورات الفهم، ويرى مفهومًا أو تصورًا واحدًا وهو ينتقل إلى ضده. وهكذا يمكن له أن يأمل فى إدراك حياة المطلق التى تنتقل فيها اللحظة أو الطور، بالضرورة، إلى أخرى. لكن من الواضح

أن ذلك لا يكفي. فإذا كان المفهوم (أ) و (ب) بالنسبة للفهم متضادين بطريقة لا ترد، بينما بالنسبة للنفاذ الأعمق للفكر الجدلى تنتقل (أ) إلى (ب) كما تنتقل (ب) إلى (أ) فلابد أن تكون هناك وحدة أعلى أو مركب أعلى يوحدهما دون أن يلغى اختلافاتهما. إن وظيفة العقل Vernunft هى إدراك هذه اللحظة، لحظة الهوية فى الاختلاف. ومن ثم فالفلسفة تتطلب ارتفاع الفهم من خلال التفكير الجدلى إلى مستوى العقل أو الفكر النظرى القادر على إدراك الهوية فى الاختلاف[1].

وربما كان من غير الضرورى أن نضيف أنه من وجهة نظر هيجل أن المسألة ليست مسألة إنتاج أنواع جديدة من المنطق نستخرجها من القبعة لتمكينه من إقامة وجهة نظر عن الواقع متصورة سلفًا بطريقة تعسفية، لأنه يؤمن بإخلاص أن الفكر الجدلى يقدم لنا نفاذًا أعمق فى طبيعة الواقع مما يستطيع الفهم بالمعنى الضيق القيام به. فمثلاً ليست المسألة عند هيجل مسألة إصرار على أن مفهوم المتناهى لابد أن ينتقل إلى – أو يستدعي– مفهوم اللامتناهى ببساطة بسبب الإيمان المتصور سلفًا أن اللامتناهى يوجد فى المتناهى ومن خلاله. لأن اقتناعه بأننا لا نستطيع أن نفكر حقًا فى المتناهى دون أن نربطه باللامتناهي. فلسنا نحن الذين نفعل شيئا بالمفهوم أو نتلاعب به – إنْ صح التعبير–: إن المفهوم نفسه هو الذى يُفقد صرامته ويحطمها أمام حملقة الذهن المنتبه. وتكشف لنا هذه الواقعة عن طبيعة المتناهي: فهى ذات مغزى ميتافيزيقي.

وفى هذا العرض للتفكير الجدلى يقوم هيجل باستخدام محير ومربك لكلمة "التناقض" التى يطلق من خلالها قوة التصور السلبى للفهم فهو يقول: إنها هى التى تبرز التناقض. أعنى أن التناقض الكامن فى قلب التصور أو المفهوم يصبح صريحًا عندما يفقد التصور صرامته واحتواءه على ذاته وانتقاله إلى ضده. بالإضافة إلى ذلك فإن هيجل لم يتردد فى الحديث كما لو كانت المتناقضات حاضرة، ليس فقط فى الفكر

---

(١) لا يُستخدم مصطلحا «الفهم» و «العقل» بالضبط بنفس الطريقة عند كل من كانط وهيجل. فإذا تركنا هذه الواقعة جانبًا وجدنا أن التقابل بين انعدام ثقة كانط فى شطحات العقل، المقترن بقبوله لوظيفته العملية. وتقليل هيجل من شأن الفهم، المقترن بالاعتراف باستخدامه العملى يوضح جيدًا موقفهما النسبى من الميتافيزيقا النظرية.

التصورى أو الخطاب التصورى عن العالم، بل فى داخل الأشياء نفسها. والواقع أن ذلك لابد أن يكون على هذا النحو بمعنى ما لو أن الجدل يعكس مرآة حياة المطلق. وفضلاً عن ذلك، فإن هذا الإصرار على دور التناقض ليس ببساطة عارضا فى فكر هيجل، ذلك لأن انبثاق التناقض هو القوة الدافعة- إنْ صَّح التعبير- للحركة الجدلية. وصراع المفاهيم المتضادة، وحل هذا الصراع فى مركب الذى هو نفسه يعطينا تناقضًا جديدًا هو السمة التى تدفع الذهن بصورة لا تهدأ فى سعيه نحو حد مثالي، نحو مركب يشمل كل شيء، أو نسق كامل للحقيقة.وكما لاحظنا فإن ذلك لا يعنى أن التناقض والصراع ينحصران فى الخطاب عن الواقع. وعندما تنظر الفلسفة، على سبيل المثال، إلى تاريخ الإنسان فإنها تكتشف أن الحركة الجدلية تعمل.

ولقد أدى هذا الاستخدام لكلمة "التناقض" ببعض نقاد هيجل إلى اتهامه بإنكار المبدأ المنطقي: "مبدأ عدم التناقض" بالقول بأن الأفكار المتناقضة والقضايا المتناقضة يمكن أن يقف بعضها مع بعض. ولدحض هذه التهمة كثيرًا ما يشار إلى أنه بالنسبة لهيجل من المستحيل أن يكتفى بالتناقض التام، الذى يجبر الذهن على السير نحو المركب الذى يتم فيه التغلب على التناقض. غير أن هذا الجواب يضع نفسه مفتوحًا للرد بأن هيجل لا يشارك فشته فى الذهاب إلى أن التناقضات أو المتناقضات التى تظهر فى مجرى التفكير الجدلى هى مجرد ظاهر فحسب. بل على العكس إنه يصر على حقيقتها. وفى المركب نجد أن التصورات المتناقضة يُحتفظ بها. وبدوره يمكن الرد بأنه على الرغم من أن التصورات يُحتفظ بها، فإنها لا يحتفظ بها فى علاقة الطرد المتبادل، لأنه قد تبين لنا أنها لحظات جوهرية ومكملة فى وحدة عليا، والتناقض بهذا المعنى قد تم حله. وبذلك فإن التأكيد البسيط الذى يذهب إلى أنه ينكر مبدأ عدم التناقض يقدم وجهة نظر ليست دقيقة تماما عن الموقف. إن ما يفعله هيجل هو أنه يقدم تأويلاً ديناميًا للمبدأ بدلاً من التأويل الاستاتيكى الذى هو خاصية من خصائص الفهم. فالمبدأ يعمل فى التفكير الجدلى لكنه يعمل كمبدأ للحركة.

وربما طالت هذه المناقشة. لكن لا أهمية لأن نفعل ذلك دون أن نبحث أولاً بأى معنى يفهم هيجل مصطلح "التناقض" عندما ينخرط فى فلسفته الجدلية أكثر من الحديث

بطريقة مجردة عن الفكر الجدلي. إنها واقعة شهيرة أن نتيجة مثل هذا البحث هى إظهار أنه ليس ثمة دقة مفردة ومعنى لا يتعدد يستخدم فيه هيجل هذا المصطلح. والواقع أننا بالصدفة نجد تناقضًا لفظيًا. وهكذا فإن تصور الوجود هو الذى يظهر وينتقل إلى تصور اللاوجود، فى حين أن تصور اللاوجود ينتقل إلى تصور الوجود. وهذا التذبذب يؤدى إلى ظهور مفهوم الصيرورة الذى هو مركب عن الوجود واللاوجود. ولكن– كما سنرى فى القسم الخاص بمنطق هيجل فى الفصل القادم– أن معنى هذا الإنجاز الجدلى يسهل فهمه سواء اتفقنا أم لم نتفق مع ما يقوله هيجل. ومهما يكن من شيء فإن ما يسمى بتناقضات هيجل هى فى الأعم الأغلب كثيرًا ما تكون عكسًا أكثر منها تناقضًا. والفكرة هى أن عكسا ما يتطلب عكسًا آخر، فكرة، سواء صادقة أم كاذبة، فإنها لا ترقى إلى مستوى إنكار مبدأ عدم التناقض. ومن ناحية أخرى فإن ما يسمى بالتصورات المتناقضة أو المتضادة قد يكون ببساطة تصورات مكملة. فالتجريد أحادى الجانب يستدعى تجريدًا آخر أحادى الجانب أيضا. وأحادية الجانب عند كل منهما يتغلب عليها المركب. وفضلاً عن ذلك، فإن عبارة أن كل شيء متناقض تحمل أحيانًا معنى أن شيئًا ما فى حالة عزلة تامة، بغض النظر عن علاقاته الجوهرية، لابد أن يكون "متناقضًا" و"مستحيلاً" ولا يمكن للعقل أن يظل فى فكرة الشيء المتناهى المعزول تمامًا. وهنا أيضا لا توجد مسألة إنكار لمبدأ عدم التناقض.

لقد استخدمنا كلمة "مركب" لتصف لحظة الهوية فى الاختلاف فى التقدم الجدلي. لكن فى الواقع فإن الحدود: القضية، والنقيض، والمركب تتميز بها فلسفة فشته أكثر من هيجل الذى نادرًا ما يستخدمها. وفى الوقت نفسه، فإن الفحص العابر لمذهب هيجل يكشف عن اشتغاله المسبق بالمثلثات. ومن هنا فهناك ثلاثة أطوار رئيسة فى بناء حياة المطلق: الفكرة المنطقية، والطبيعة، والروح. وكل طور ينقسم إلى مثلثات ثم إلى مثلثات التطور الضروري، أعنى أنه بالنسبة إلى التأمل الفلسفى تكشف مرحلة ما نفسها على أنها تتطلب المرحلة التالية بضرورة داخلية. وهكذا، لو أننا بدأنا، نظريا على الأقل، من المقولة الأولى فى المنطق، فإن الضرورة الداخلية للتطور الجدلى تجبر الذهن على أن يتقدم ليس إلى المقولة النهائية فى المنطق، بل أيضا إلى الطور المطلق لفلسفة الروح.

أما بالنسبة لانشغال هيجل المسبق بتطور الثالوث، فقد نظن أنه ليس ضروريا وأنه يؤدى أحيانا إلى نتائج سطحية إلى أقصى حد. لكن من الواضح أن علينا أن نقبله كواقعة. لكن على الرغم من أنها واقعة أنه يطوّر مذهبه طبقًا لهذا النمط، فمن الواضح أنه لا ينتج من ذلك أن التطور يملك باستمرار طابع الضرورة التى ألمح هيجل إلى أنه ينبغى أن يمتلكها. وإذا لم يمتلكها فإن ذلك يمكن أن نفهمه بسهولة؛ ذلك لأنه عندما اهتم هيجل- مثلاً- بحياة الروح، فى الفن وفى الدين واجهته حشود من المعطيات التاريخية التى حصل عليها من مصادر مناسبة، والتى شرحها عندئذ وفقًا للنمط الجدلي. ومن الواضح أنه قد يكون هناك طرق مختلفة محتملة لتجميع المعطيات وتفسيرها، فليس فيها معطى ضرورى تماما. إن اكتشاف أفضل الطرق سوف يكون مسألة تأمل واستبصار أكثر منها استنباط دقيق. وعندما تقول ذلك فكأنك تقول ليس من الضرورى إدانة ممارسة هيجل. إذ الواقع أن تأويلاته لكميات هائلة من المعطيات يمكن توضيحها فى بعض الأحيان وهى كثيرًا ما تكون مثيرة حتى عندما لا نتفق معها. وفى الوقت نفسه فإن الانتقالات بين مراحل جدله ليست على الإطلاق ذات طابع منطقى دائمًا توحى به دعواه التى تقول إن الفلسفة نسق استنباطى ضروري، حتى إذا كانت المراقبة الدائمة، لنفس النمط الخارجي، أعنى الاتفاق الثلاثي، يميل إلى إظلام الخلفية المعقدة.

وبالطبع عندما أدعى هيجل أن الفلسفة هي- أو ينبغى عليها أن تكون- نسقًا استنباطيًا ضروريًا، فإنه لم يكن يعنى حقًا أنها نوع من النسق الاستنباطى الذى يمكن أن تقوم به آلة، فلو صَّح ذلك فإنها عندئذ لابد أن تنتمى إلى مجال الفهم بدلاً من مجال العقل. إن الفلسفة تهتم بحياة الروح المطلق، ولتمييز كشف هذه الحياة فى – ولنقل- التاريخ البشرى فمن الواضح أنه لا يكفى لذلك الاستنباط القبلي. ولا يمكن للفلسفة أن تمدنا بالمادة التجريبية، على الرغم من أن الفلسفة تميز النمط الغائى الذى يخرج نفسه من هذه المادة. وفى الوقت نفسه فإن الحركة الجدلية بأسرها للمذهب الهيجلى ينبغى أن تفرض نفسها- نظريًا على الأقل- على الذهن بضرورتها الداخلية، وإلا فإن المذهب سوف يصعب – كما يدعى هيجل- أن يبرر نفسه. ومع ذلك فمن الواضح أن هيجل وصل إلى الفلسفة بقناعة أساسية معينة، هى أن العقلى هو الواقعى وأن الواقعى هو العقلي. هذا

الواقع هو التجلى الذاتى للعقل اللامتناهى ، والعقل اللامتناهي، هو الفكر الذى يفكر فى ذاته ويحقق نفسه فى المسار التاريخي. صحيح أن نزاع هيجل هو أن حقيقة هذه القناعات مبرهن عليها داخل المذهب. لكن ما يقبل الأخذ والرد هو أن المذهب يعتمد حقًا عليها، وأن ذلك هو أحد الأسباب الرئيسة لماذا لا يتأثر أولئك الذين لا يشاركون، أو على الأقل الذين لا يميلون بتعاطف إلى، قناعات هيجل المبدئية بما يمكن أن نسميه تأكيده التجريبى لتخطيطه الميتافيزيقى العام. إذ يبدو لهم أن تأويله للمادة يحكمه التخطيط المتصور مقدمًا وأنه حتى إذا كان المذهب عملا عظيمًا.. Tourde force أو عملاً عقليًا فذًا فهو لا يبرهن– فى أحسن الأحوال– إلا على أى الخطوط نسير ونفسر الجوانب المختلفة للواقع لو أننا أعملنا عقولنا فى أن الواقع ككل ذا طبيعة معينة. ولابد أن يكون هذا النقد فى الواقع باطلاً لو أظهر المذهب حقًا أن تأويل هيجل لمسار الواقع هو التأويل الوحيد الذى يلبى مطالب العقل. لكن ربما يكون هناك شك فيما إذا كان ذلك يمكن أن يظهر من دون إعطاء كلمة "العقل" معنى سوف يصادر على المطلوب كله.

وربما يهمل المرء أو يمر مروز الكرام على نظرية هيجل عن الضرورة الباطنية فى التطور الجدلى للمذهب، ويرى فلسفته ببساطة بوصفها إحدى الطرق الممكنة لإشباع دوافع الذهن فى الحصول على السيادة التصورية على ثراء المعطيات التجريبية بأسرها أو تأويل العالم ككل وعلاقة الإنسان به. وفى استطاعتنا عندئذ أن نقارنه بالتأويلات الأخرى ذات النطاق الواسع أو رؤى الكون، ونحاول أن نجد معايير للحكم بينها. ولكن على الرغم من أن هذا الإجراء قد يبدو عقلانيا كفاية عند كثير من الناس فإنه لا يوازى تقدير هيجل الشخصى لفلسفته الخاصة. وحتى إذا لم يعتقد أن عرضه لمذهب الفلسفة هو الحقيقة كلها فى شكلها النهائي؛ فمن المؤكد أنه اعتقد أن ذلك عرض للمرحلة العليا التى وصلت إليها معرفة المطلق المتطورة لنفسه.

وقد تكون هذه فكرة غريبة إلى أقصى حد. لكن علينا أن نضع فى ذهننا وجهة نظر هيجل عن المطلق على أنه الهوية فى الاختلاف، وأن اللامتناهى يوجد فى المتناهى ومن خلاله. والعقل– أو الروح– اللامتناهى يعرف ذاته فى الروح – أو العقل المتناهى ومن خلاله. لكن ليس كل نوع من أنواع التفكير بواسطة العقل المتناهى يمكن أن يقال إنه يشكل

لحظة فى المعرفة الذاتية للمطلق اللامتناهي. إن معرفة الإنسان للمطلق هى معرفة المطلق لذاته. ومع ذلك فإننا نستطيع القول عن معرفة أى عقل متناه للمطلق إنها متحدة فى هوية واحدة مع معرفة المطلق لنفسه، لأن الأخيرة تجاوز أى ذهن متناه، أو مجموعة من الأذهان المتناهية. فأفلاطون وأرسطو- على سبيل المثال- قد ماتا، لكن طبقا لتأويل هيجل لتاريخ الفلسفة فإن العناصر الأساسية فى فهمهما للواقع قد أُخذت فى الحركة الجدلية الشاملة للفلسفة عبر القرون. وهذه الحركة المتطورة هى معرفة المطلق لذاته المتطورة. إنها لا توجد بمعزل عن جميع العقول المتناهية، لكن من الواضح أنها ليست محصورة فى أى عقل جزئى أو مجموعة من العقول الجزئية(١).

٥ - وفى استطاعتنا- من ثم- القول إن الذهن البشرى يرتفع إلى مستوى المشاركة فى المعرفة الذاتية للمطلق. وبعض الكتاب يؤولون هيجل- إلى حد ما- من منظور التأليه، أعنى أنهم فهموا أن هيجل يقصد أن الله مضيء لنفسه تماما فى استقلال عن الإنسان برغم من أن الإنسان قادر على المشاركة فى هذه المعرفة الذاتية. لكنى فسرته هنا على أنه يعنى أن معرفة الإنسان للمطلق ومعرفة المطلق لذاته هما جانبان للحقيقة الواقعية Reality نفسها . لكن حتى فى هذا التأويل فإننا نستطيع التحدث عن العقل المتناهى الذى يرتفع إلى حد المشاركة فى المعرفة الذاتية الإلهية. لأنه- كما سبق أن رأينا- ليس كل نوع من الأفكار الموجودة فى ذهن الإنسان يمكن أن ننظر إليه كلحظة فى المعرفة الذاتية للمطلق، وليس كل مستوى للوعى هو مشاركة فى الوعى الذاتى الإلهي. فعلى العقل المتناهى إذا ما أراد إتمام هذه المشاركة أن يرتفع إلى مستوى ما يسميه هيجل بالمعرفة المطلقة.

ومن الممكن فى هذه الحالة تعقب المراحل المتتالية للوعى من أدنى مستوى إلى أعلى مستوى. وهذا ما فعله هيجل فى "ظاهريات الروح" التى يمكن أن توصف بأنها تاريخ الوعي. ولو أننا تدبرنا الوعى ونشاطه فى ذاتهما، دون علاقة بالموضوع فإننا فى هذه الحالة نهتم بعلم النفس. غير أننا إذا ما تدبرنا الذهن على أنه يرتبط ارتباطا أساسيًا

(١) لا أعنى بذلك أن أقول إن الفلسفة عند هيجل هى الطريق الوحيد لفهم المطلق وإدراكه. فهناك أيضا الدين والفن. لكننا مهتمون فى سياقنا الحالى بالفلسفة وحدها.

بموضوع ما، خارجيًا وداخليًا، فإننا نهتم بالوعي. وبهذا المعنى تكون الظاهريات هى علم الوعى الذى يبدأ فيه هيجل بالوعى غير العلمى ثم يسير متتبعًا التطور الجدلى لهذا الوعي، مبينًا كيف تتدرج المستويات الدنيا تحت المستويات العليا طبقًا لوجهة نظر أكثر كفاية إلى أن نصل إلى مستوى المعرفة المطلقة.

وبمعنى معيّن فإن **الظاهريات** يمكن أن يُنظر إليها على أنها مقدمة للفلسفة، أعنى أنها تتبع نسقيًا تطور الوعى صُعدًا إلى المستوى الذى يمكن أن نسميه الوعى الفلسفى بمعناه الصحيح. لكن من المؤكد أنها ليست مدخلاً إلى الفلسفة؛ بمعنى أن تكون تمهيدًا خارجيًا للتفلسف، فهيجل لم يكن يعتقد أن مدخلاً بهذا المعنى ممكن. وعلى أية حال فقد كان العمل فى حد ذاته عملاً رائعًا ومثلاً للتأمل الفلسفى المتواصل. وربما قلنا إن الوعى الفلسفى ينعكس فى ظاهريات تكوينه الخاص. وفضلا عن ذلك فحتى إذا كان هذا العمل بمعنى ما مدخلاً لوجهة النظر المطلوبة من المذهب الهيجلى فإن هناك تداخلاً. لأن المذهب نفسه يجد مكانا لظاهريات الوعي. وتحتوى **الظاهريات** على موجز لقدر معين من المادة عالجها هيجل فيما بعد فى شيء من التوسع. والوعى الدينى هو شيء من هذا القبيل. وأخيرًا فإن الظاهريات التى وصفت بأنها مدخل إلى الفلسفة هى عمل فلسفى دون جدال، بل على العكس إنها عمل عميق وكثيرًا ما تكون عملاً صعب الفهم إلى أقصى حد.

وتقع الظاهريات فى ثلاثة أجزاء رئيسة تطابق الأدوار الرئيسة الثلاثة للوعي، وأول طور من هذه الأطوار هو الوعى بالموضوع كشيء حسى يقف فى مقابل الذات. وهذا الطور هو الذى خصص له هجيل اسم "الوعي". والطور الثانى هو الوعى الذاتي. ولدى هيجل هنا الشيء الكثير ليقوله عن الوعى الاجتماعي. والطور الثالث هو طور العقل الذى يمثل المركب أو الوحدة بين الأطوار السابقة على مستوى أعلى، وبعبارة أخرى العقل هو مركب الذاتية والموضوعية. ولا حاجة للقول إن كل قسم من هذه الأقسام الرئيسة للكتاب له أقسامه الفرعية. والإجراء العام لهيجل هو أولاً وصف موقف العقل التلقائى لمستوى معين ثم بعد ذلك القيام بتحليله. ونتيجة التحليل هى أن الروح مضطرة إلى السير إلى المستوى التالى منظورًا إليه على أنه منظور أشد كفاية أو وجهة نظر.

ولقد بدأ هيجل مما أسماه "اليقين الحسي"، الفهم غير النقدى للموضوعات الجزئية بواسطة الحواس الذى يبدو للوعى الساذج لا على أنه فقط أكثر الأشياء يقينا والصورة الأساسية للمعرفة، بل أيضا أشدها ثراء. ويذهب إلى أن التحليل يبيّن لنا أنه فى الواقع صورة مجردة خاوية من صور المعرفة. لكن الوعى الساذج يشعر عن يقين أنه يلتقى مباشرة من خلال الإدراك الحسى مع الشيء الجزئي. لكن عندما نحاول أن نسأل ما هو هذا الشيء الذى عرفناه، أعنى عندما نحاول وصف الموضوع الجزئى الذى ندعى أننا نلتقى به مباشرة نجد أننا لا نستطيع وصفه إلا بألفاظ كلية يمكن تطبيقها على الأشياء الأخرى كذلك. فنحن قادرون بالطبع على تضييق الخناق على الموضوع- إنْ صح التعبير- بكلمات مثل: "هذا" و"هنا" و"الآن"، مصحوبة بإشارة ظاهرة. لكن بعد ذلك بلحظة نجد أن نفس هذه الكلمات تنطبق على موضوع آخر. ومن المستحيل فى الواقع، كما يرى هيجل، أن نعطى مغزى جزئيا أصيلاً لكلمات مثل "هذا" مهما حاولنا ومهما رغبنا فى ذلك.

وربما قلنا إن هيجل ببساطة يوجه انتباهنا إلى سمة من سمات اللغة. وهو، بالطبع، يعى تماما أنه يقول شيئا عن اللغة. إلا أن اهتمامه الأساسى هو الأبستمولوجيا. ولقد أراد أن يبين أن الزعم "باليقين الحسي" الذى يعرف على الأصالة هو زعم كاذب، وهو ينتهى إلى نتيجة هى أن مستوى الوعى إذا أراد أن يصبح معرفة أصيلة لابد أن ينتقل إلى مستوى الإدراك الحسي، ليجد أن الموضوع يُدرك على أنه مركز لمجموعة من الخصائص والكيفيات المتميزة. غير أن تحليل هذا المستوى من الوعى يبيّن لنا أنه لا يمكن، ما دمنا على مستوى الحس، أن نوفق بأية طريقة مرضية بين عناصر الوحدة والكثرة التى تفترضها هذه النظرة إلى الموضوع. ومن ثم يمر العقل بمراحل مختلفة إلى مستوى الفهم العلمى الذى يستدعى ما وراء الظاهر أو الكيانات التى لا يمكن ملاحظتها لتفسير الظواهر الحسية.

إن العقل- على سبيل المثال- يرى الظواهر الحسية بوصفها تجليات لقوى خفية. لكن هيجل يؤكد أن العقل لا يستطيع أن يبقى هنا ويسير بدلاً منها إلى فكرة القوانين، ومع ذلك فالقوانين الطبيعية هى طرق لتنظيم الظواهر ووصفها، فهى ليست مفسرة. ومن

ثم فهى لا يمكن أن تقوم بالوظيفة التى استدعيت من أجلها، وأعنى بها تفسير الظواهر الحسية. ومن الواضح أن هيجل لا يعنى إنكار أن مفهوم القوانين الطبيعية له وظيفة مفيدة فى إنجاز الوصول إلى المستوى المناسب، لكنه لا يعطينا ذلك اللون من المعرفة – فى رأيه– الذى يبحث عنه العقل.

وفى النهاية يرى العقل أن المجال كله (مجال ما وراء الظواهر) الذى استدعى لتفسير الظواهر هو نتاج الفهم نفسه. وبهذا الشكل يرتد الوعى إلى الوراء إلى ذاته بوصفه الواقع خلف قناع الظواهر ويصبح وعيًا ذاتيًا.

ويبدأ هيجل بالوعى الذاتى بوصفه رغبة. ولا تزال الذات مشغولة بالموضوع الخارجي. لكنها تتسم بسمات موقف الرغبة وهى أنها تخضع الموضوع لذاتها، وتسعى لتجعله محققًا لإشباعها، وتستولى عليه ،بل وحتى تستهلكه. وهذا الموقف يمكن أن يظهر بالطبع بالنسبة للأشياء الحّية وغير الحّية. لكن عندما تواجه الذات بذات أخرى فإن هذا الموقف ينهار؛ ذلك لأن حضور الآخر هو عند هيجل أساس للوعى الذاتي. ويمكن للوعى الذاتى المتطور أن يظهر فقط عندما تتعرف الذات على الذاتية فى ذاتها وعلى الآخرين. ومن ثم فلابد أن تتخذ شكل وعى النحن الاجتماعى الحقيقي، التعرف على مستوى الوعى الذاتى فى الهوية فى الاختلاف. لكن فى التطور الجدلى لهذا الطور من الوعى نجد الوعى الذاتى المتطور لم يبلغها مباشرة. ودراسة هيجل للمراحل المتعاقبة تشكل واحدًا من أمتع الأجزاء المؤثرة فى الظاهريات.

وجود ذات أخرى – كما ذكرنا– هو شرط للوعى الذاتي. لكن أول رد فعل تلقائى لذات تواجه ذاتا أخرى هو تأكيد وجودها الخاص كذات فى مواجهة الآخر، فالذات الواحدة ترغب فى إلغاء أو إعدام الذات الأخرى كوسيلة لتأكيد الانتصار لذاتها الخاصة. لكن الدمار الحرفى لابد أن يهزم غرضها؛ لأن الوعى بذات المرء الخاصة يتطلب شرطًا هو التعرف على هذه الذات بواسطة ذات أخرى. وهكذا تظهر علاقة السيد والعبد، فالسيد هو الطرف الذى يحصل على الاعتراف من الآخر، بمعنى أنه يفرض نفسه بوصفه قيمة الآخر. والعبد هو الطرف الذى يرى ذاته الحقة فى الآخر.

وبطريقة تنطوى على مفارقة يتغير الموقف مع ذلك، ولابد أن يفعل ذلك لأن التناقضات تختفى فيه. فمن ناحية، بواسطة عدم الاعتراف بالعبد كشخص حقيقي واقعى Real يحرم السيد نفسه من هذا الاعتراف من حريته الخاصة التى كان يطلبها أصلاً والتى هى مطلوبة لتطوير الوعى الذاتي. وهكذا يهبط بنفسه إلى حالة بشرية دنيا. ومن ناحية أخرى بواسطة تنفيذ العبد لإرادة السيد يموضع العبد نفسه من خلال العمل الذى يحيل المادة إلى أشياء، وهو بذلك يشكل نفسه ويرتفع إلى مستوى الوجود الحق[1].

ومن الواضح أن لمفهوم العلاقة بين السيد والعبد جانبين، إذ يمكن النظر إليه على أنه مرحلة فى التطور الجدلى المجرد للوعي، كما يمكن أيضا النظر إليه فى علاقته بالتاريخ. لكن الجانبين ليسا متناقضين بأية حال؛ ذلك لأن التاريخ البشرى نفسه يكشف عن تطور الروح وكدح الروح وهى فى طريقها لبلوغ هدفها. ومن هنا فليس ثمة ما يدعو إلى الدهشة، لو أن هيجل انتقل من علاقة السيد والعبد فى حالتها الأولى إلى موقف أو حالة الوعى الذى أعطاه اسمًا من الواضح أن له تداعيات تاريخية واضحة هو: الوعى الرواقي.

ونجد فى الوعى الرواقى أن التناقضات كامنة فى علاقة السيد والعبد، وأنها فى الواقع لم يتم التغلب عليها أو قل لم يتم التغلب عليها إلا إلى الحد الذى جعل الاثنين السيد (ماركوس أو ريليوس نموذجًا)[*] والعبد (ابيكتيتوس نموذجًا)[**] يلوذان بالفرار إلى الجوانية، ويعليان من شأن فكرة الحرية الباطنية الحقة، الاكتفاء الذاتى الداخلى تاركين العلاقات العينية دون تغير. ومن هنا فإن هذا الموقف السلبى تجاه العينى والخارجى ينتقل فى رأى هيجل بسهولة إلى الوعى الشكى الذى تقيم فيه الذات وحدها فى حين يخضع كل شيء آخر للشك والسلب.

(١) لأسباب واضحة كان تحليل هيجل العميق لعلاقة السيد والعبد يحتوى على أطياف من التأمل التى صادفت هوى عند كارل ماركس.

(*) ماركوس أوريليوس (١٢١ – ١٨٠) إمبراطور رومانى من أتباع المذهب الرواقى كتب فى أعوامه الأخيرة التأملات لتكون له بمثابة الحافز الذى يستثيره ويوقظه وسط أعباء الحكم (المترجم).

(**) ابيكتيتوس (حوالى ٥٥ إلى ١٣٥ ميلادية) فيلسوف رواقى كان عبدًا لكاتم سرنيرون. أنشأ مدرسة عندما نفى الإمبراطور دوميتيان الفلاسفة (المترجم).

لكن الوعى الشكى يحتوى على تناقض ضمني. لأنه يستحيل على الشاك أن يحذف الوعى الطبيعي، ويتعايش الإيجاب والسلب فى وضع واحد. وعندما يصبح هذا التناقض علنيًا كما لابد أن يحدث، فإننا ننتقل إلى ما يسميه هيجل "الوعى الشقي" الذى هو وعى منقسم.وعند هذا المستوى فإن علاقة السيد والعبد التى لم يكن قد تم التغلب عليها بنجاح سواء عن طريق الوعى الرواقى أم الوعى الشاك، تعود فى صورة أخرى. فالعناصر الأصلية فى علاقة السيد والعبد، وهى عناصر الوعى الذاتى الحقيقي، والتعرف على الذات، والحرية لنفسه وللآخر، تُقسم بين وعيين فرديين. فالسيد لا يعترف إلا بالذات والحرية لنفسه فقط وليس للعبد، فى حين أن العبد يعترف بهما للسيد وليس لنفسه. لكن فيما يسمى بالوعى الشقى تحدث القسمة فى نفس الذات؛ فالذات على سبيل المثال على وعى بالهوة بين الذات المنقلبة المتغيرة غير المتسقة والذات المثالية التى لا تتغير. إذ تبدو الأولى كما لو كانت بمعنى ما ذاتًا كاذبة زائفة، شيء يُنكر، فى حين أن الثانية تبدو كما لو كانت الذات الحقة التى لم نبلغها بعد. وهذه الذات المثالية يمكن أن تُطرح فى مجال دنيوى آخر، وتتحد مع الكمال المطلق. وينُظر إلى الله على أنه موجود بمعزل عن العالم والذات المتناهية[1]. الوعى البشرى إذن منقسم، مغترب عن نفسه إنه "شقي".

التناقضات أو الانقسامات الضمنية فى الوعى الذاتى قد تَّم التغلب عليها فى الطور الثالث من **الظاهريات** ،عندما ترتفع الذات المتناهية إلى مستوى الوعى الذاتى الكلي. وعند هذا المستوى لم يعد الوعى الذاتي، يتخذ شكل الإدراك أحادى الجانب لذات المرء بوصفها الذات الفردية التى يتهددها صراع الموجودات الأخرى الواعية بنفسها. وهناك بالأحرى وعى كامل للذات فى ذات المرء وفى ذوات الآخرين. وهذا الاعتراف هو على أقل تقدير إدراك ضمنى لحياة الكلي، أو الروح اللامتناهي، فى الذوات المتناهية ومن خلالها يربطها معًا ومع ذلك لا يلغيها.لأن إدراك الهوية فى الاختلاف الذى تتسم به حياة الروح،والذى يكون حاضرا ضمنا وبطريقة غير تامة فى الوعى الأخلاقى المتطور الذى

(١) هيجل البروتستانتى يميل إلى ربط شقاء الوعى أو انقسامه، بطريقة خلافية إلى حد ما، بكاثوليكية العصور الوسطى، لاسيما بمثلها العليا فى الزهد.

من أجله تعبر الإرادة العقلية للمرء عن نفسها فى كثرة من الرسالات الأخلاقية العينية فى النظام الاجتماعي، يبلغ تعبيرًا أكثر وضوحًا فى الوعى الدينى المتطور، والذى تكون بالنسبة له الحياة الإلهية الواحدة موجودة ومباطنة فى جميع الذوات تحملها فى ذاتها على حين أنها مع ذلك تؤكد تمايزها. وفى فكرة الاتحاد الحى مع الله فإن القسمة داخل الوعى الشقى أو المنقسم يتم التغلب عليها؛ فالذات الحقة لم تعد تُتصور على أنها مثل أعلى تغترب عنه الذات الفعلية فى يأس، بل بالأحرى المركز الحى -إنْ صَح التعبير- للذات الفعلية التى تعبّر عن نفسها فى تجلياتها المتناهية ومن خلالها.

والطور الثالث للتاريخ الظاهرى للوعى والذى يعطيه هيجل، كما رأينا،الاسم العام العقل Reason يُعرض على أنه مركب الوعى والوعى الذاتي. أعنى من الطورين الأولين... وفى الوعى بالمعنى الضيق.. تكون الذات واعية بالموضوع الحسى كشيء خارجى متنافر مع ذاتها. وفى الوعى الذاتى يتحول انتباه الذات إلى الوراء إلى نفسها كذات متناهية. وعند مستوى العقل ترى الذات الطبيعة كتعبير موضوعى عن الروح اللامتناهية التى تتحد معها. لكن يمكن لهذا الإدراك أن يتخذ أشكالاً مختلفة. وفى الوعى الدينى المتطور ترى الذات الطبيعة على أنها خلق، وعلى أنها التجلى الذاتى لله الذى تتحد معه فى أعماق وجودها ومن خلالها تتحد مع الذوات الأخرى. وهذه الرؤية الدينية للواقع صحيحة. لكن على مستوى الوعى الديني، فإن الحقيقة تجد تعبيرًا فى صورة الفكر المجازى أو التصويري، فى حين أنه على المستوى الأعلى "لمعرفة المطلق" تدرك نفس الحقيقة تأمليًا فى صورة فلسفية. والذات المتناهية تدرك بوضوح ذاتها العميقة كلحظة فى الفكر المطلق. وهى بما هى كذلك تدرك الطبيعة على أنها تموضعها الخاص، وعلى أنها شرط سابق لحياتها الخاصة كروح موجودة بالفعل. وذلك لا يعني، بالطبع، أن الذات المتناهية منظورا إليها بدقة بما هى كذلك ترى الطبيعة على أنها نتاجها الخاص. أو هى بالأحرى تعنى أن الذات المتناهية تدرك نفسها على أنها أكثر من متناهية، بوصفها لحظة فى أعماق حياة الروح المطلق، ترى الطبيعة كمرحلة ضرورية فى مسيرة الروح إلى الأمام فى عملية تحققها لذاتها. وبعبارة أخرى المعرفة المطلقة هى المستوى الذى تشارك عنده الذات المتناهية فى حياة فكر التفكير الذاتى أى المطلق. أو نقول إذا شئنا أن نذكر الفكرة بطريقة أخرى

إنه المستوى الذى يفكر فيه المطلق، أو الشمول فى ذاته بوصفه الهوية فى الاختلاف فى الروح المتناهى للفيلسوف ومن خلاله.

وكما هى الحال فى الأطوار الرئيسة السابقة لظاهريات الوعي، يطوّر هيجل الطور الثالث وهو طور العقل من خلال سلسلة من المراحل الجدلية. وهو يدرس فى البداية العقل الملاحظ الذى يُرى على أنه لمحة من تأمله الخاص للطبيعة (من خلال فكرة النهائية على سبيل المثال) وإذن بوصفه يتحول داخليًا فى دراسة المنطق الصورى ودراسة علم النفس التجريبي، وأخيرًا بوصفه يتجلى فى سلسلة من المواقف الأخلاقية العملية مرتبة من البحث عن السعادة حتى نقد القوانين الأخلاقية الكلية التى يأمر بها العقل العملى الذى ينبع من الاعتراف بواقعة أن القانون الكلى فى حاجة إلى مواصفات عديدة حتى إنه يتجه نحو فقدان كل معنى محدد. وذلك يُعد المسرح للانتقال إلى الحياة الأخلاقية العينية فى المجتمع. ويتحرك هيجل هنا من الحياة الأخلاقية غير التأملية التى تتبع فيها الموجودات البشرية ببساطة العادات والتقاليد فى مجتمعها إلى شكل الثقافة التى يغترب فيها الأفراد عن هذه الخلفية التأملية ويصدرون أحكامًا عنها. واللحظتان تتركبان فى الوعى الأخلاقى المتطور الذى تكون الإرادة الفعلية العامة بالنسبة له ليست شيئًا فوق وأعلى من الأفراد فى المجتمع إلا أن الحياة المشتركة تربطهم معًا كأشخاص أحرار.

وفى استطاعتنا أن نقول إنه فى اللحظة الأولى تكون الروح غير مفكرة أو غير تأملية كما هى الحال فى الأخلاق اليونانية القديمة قبل عصر ما يسمى بالسوفسطائيين.. وتكون الروح فى اللحظة الثانية تأملية ومفكرة لكنها فى الوقت نفسه تغترب عن المجتمع القائم بالفعل وعن تقاليده الذى تصدر عنه أحكامًا. وفى حالته القصوى تكون مثل عهد رعب اليعاقبة (عهد الإرهاب) وهو يعدم الأشخاص الموجودين بالفعل باسم الحرية المجردة. لكن يقال إنه فى اللحظة الثالثة يكون لديها يقين بذاتها من الناحية الأخلاقية وهى تتخذ شكل مجتمع من الأشخاص الأحرار الذى يجسد الإرادة العامة كوحدة حية.

غير أن هذه الوحدة الحية التى يكون فيها كل عضو من أعضاء المجتمع، بالنسبة للآخرين ذاتا حرة تتطلب اعترافًا صريحًا بفكرة الهوية فى الاختلاف ،بفكرة حياة حاضرة

فى الكل كرابطة داخلية لهم كوحدة رغم أنها لا تعدمهم كأفراد. وهى تتطلب اعترافًا علنيا بفكرة الكلى العينى الذى يفرق نفسه أو يتجلى فى جزئياته على حين أنها توحدها بداخلها. وبعبارة أخرى تنتقل الأخلاق جدليًا إلى الدين، ويصبح الوعى الأخلاقى وعيًا دينيًا تعترف به هذه الوحدة الحية صراحة فى صورة الله.

ومن ثم فنحن نرى فى الدين الروح المطلق وهى تصبح واعية بذاتها صراحة. لكن الدين - بالطبع - له تاريخه، ونحن نرى فى هذا التاريخ الأطوار المبكرة لجدل الوجود تتكرر. وهكذا ينتقل هيجل مما أسماه "الديانة الطبيعية" التى يرى فيها الإلهى فى صورة موضوعات حسية أو فى صورة الطبيعة إلى ديانة الفن أو الجمال الذى يرى فيه الإلهي- كما هى الحال فى الديانة اليونانية- واعيًا بنفسه مرتبطًا بالفيزيقا. فالتمثال- على سبيل المثال- يمثل النزعة التشبيهية لله. وأخيرًا نجد الديانة المطلقة أو المسيحية، ديانة الروح المطلق الذى يتم الاعتراف به كما هو وعلى نحو ما هو عليه، أعنى على أنه الروح، ونرى الطبيعة بوصفها خلقًا إلهيًا، أو تعبيرًا عن الكلمة. ويُرى الروح القدس من حيث إنه محايث في، الذوات المتناهية، أو يوحدها.

غير أن الوعى الدينى يعبر عن نفسه، كما سبق أن رأينا، فى أشكال تصويرية. وهو يتطلب التحول إلى شكل تصورى خالص للفلسفة التى تعبر فى الوقت نفسه عن الانتقال من الإيمان إلى المعرفة أو العلم. أعنى الفكرة التصويرية للإله الشخصى المتعالى الذى أنقذ الإنسان عن طريق تجسيد إلهى فريد وقوة النعمة التى انتقلت إلى مفهوم الروح المطلق، الفكر اللامتناهى الذى يفكر فى نفسه، والذى يعرف نفسه فى الطبيعة (كتموضع له، وكشرط لتحققه الفعلى الخاص) ويعرف فى تاريخ الثقافة البشرية بأشكاله ومستوياته المتتابعة الأوبيسا الخاصة به. لم يقل هيجل إن الدين غير صحيح، بل على العكس، إن الديانة المطلقة أو المسيحية هى الحقيقة المطلقة. لكن يعبر عنها فى صورة خيالية أو تصويرية ترتبط بالوعى الديني. وتصبح هذه الحقيقة فى الفلسفة معرفة مطلقة هى "الروح الذى يعرف نفسه فى صورة الروح"(١). ويصل المطلق أو الشمول إلى معرفة ذاته خلال

(1) W. II, p. 610 B, p. 798.

الروح البشرى، من حيث إن الروح البشرى يرتفع فوق تناهيه ويتحد مع الفكر الخالص. ولا يمكن أن يتعادل الله مع الإنسان. لأن الله هو الوجود وهو الشمول، وليس الإنسان كذلك. لكن الشمول يصل فعلاً إلى معرفة ذاته فى روح الإنسان ومن خلالها،على مستوى الفكر التصويرى فى تطور الوعى الديني، وعلى مستوى العلم أو المعرفة التصورية الخالصة فى تاريخ الفلسفة الذى له حده المثالى وهو الحقيقة الكاملة عن الواقع فى صورة معرفة المطلق لذاته.

ومن ثم ففى "**ظاهريات الروح**" يبدأ هيجل بالمستويات الدنيا للوعى البشرى ويسير صُعدًا- من الناحية الجدلية- إلى المستوى الذى يبلغ فيه العقل البشرى وجهة النظر المطلقة ويصبح الوعاء- إنْ صَّح التعبير- للروح اللامتناهية الواعية بذاتها. والارتباطات بين المستوى الأول والمستوى الثانى كثيرًا ما تكون فضفاضة جدًا- إذا تحدثنا من الناحية المنطقية. ومن الواضح أن بعض المراحل لا توحى كثيرًا بمطالب التطور الجدلي، مثل تأملات هيجل لأرواح ومواقف الأطوار والحقب الثقافية المختلفة. وفضلاً عن ذلك، فإن بعض الموضوعات التى عالجها هيجل تصدم القارئ الحديث فيعتبرها قديمة إلى حد ما: فهناك إلى حد ما المعالجة النقدية "لعلم فراسة الدماغ Phyenology". وفى الوقت نفسه فإن الكتاب مؤثر وخلاب من حيث إنه يتناول بالدراسة موضوعات مثل "الأوديسا" للروح البشرى وللحركة من موقف أو نظرة تبرهن على أنها أحادية الجانب وغير مكتملة، إلى موقف ووجهة نظر أخرى . والترابطات بين مراحل جدل الوعى ومواقف تتجلى تاريخيا (روح عصر التنوير، والروح الرومانسي، وما إلى ذلك) تضيف إلى أهميته. وربما تشكك المرء فى ملخصات وتأويلات هيجل لأرواح الأحقاب والثقافات، ورفعه من مكانة المعرفة الفلسفية قد تصدم المرء بوصفها تحمل وجهًا كوميديًا، لكن على الرغم من جميع الخلافات والتحفظات، فإن القارئ الذى يحاول حقًا النفاذ إلى فكر هيجل يصعب عليه أن يصل إلى أية نتيجة أخرى غير أن "**ظاهريات الروح**" كتاب من أعظم الكتب فى الفلسفة النظرية.

الفصل العاشر

هيجل (٢)

منطق هيجل- الوضع الأنطولوجى للفكرة أو المطلق فى ذاته والانتقال إلى الطبيعة- فلسفة الطبيعة- المطلق بوصفه روحًا- الروح الذاتي- مفهوم الحق- الأخلاق- الأسرة والمجتمع المدني- الدولة- شروح تفسيرية على فكرة الفلسفة السياسية عند هيجل- وظيفة الحرب- فلسفة التاريخ - بعض التعليقات على فلسفة التاريخ عند هيجل.

١ - رفض هيجل- كما سبق أن رأينا- النظرة، التى سبق أن قدَّمها شلنج فيما يسمى بمذهب الهوية، وهى أن المطلق فى ذاته بالنسبة للفكر التصورى هو فقط تلاشى جميع الاختلافات، هو الهوية الذاتية المطلقة التى لا يمكن وصفها وصفًا سليمًا إلا بألفاظ سلبية، والتى يمكن فهمها فهمًا إيجابيا فحسب، إن أمكن فهمها على الإطلاق، فى حدس صوفي. ولقد اقتنع هيجل بأن العقل النظرى يمكنه النفاذ إلى الماهية الباطنية للمطلق، الماهية التى تتجلى فى الطبيعة وفى تاريخ الروح البشرى.

وجزء الفلسفة الذى يهتم بالكشف عن الماهية الداخلية للمطلق هو المنطق عند هيجل؛ وبالنسبة لأى شخص اعتاد النظر إلى المنطق كعلم صورى بطريقة خالصة، ينفصل تماما عن الميتافيزيقا، فإن ذلك أمر غير عادي، بل حتى وجهة نظر عابثة ومستحيلة. لكن لابد لنا أن نضع فى أذهاننا أن واقعة أن المطلق عند هيجل فكر خالص. وهذا الفكر يمكن النظر إليه فى ذاته بمعزل عن التخارج أو التجلى الذاتي. وعلم الفكر الخالص فى ذاته هو

المنطق. وفضلاً عن ذلك فبمقدار ما يكون الفكر خالصًا فهو جوهر- إنْ صَّح التعبير- الواقع، ويتحد المنطق بالضرورة مع الميتافيزيقا، أعنى مع الميتافيزيقا بمقدار ما تهتم بالمطلق فى ذاته.

ويمكن أن يكون الموضوع أكثر وضوحًا إذا ما ربطنا تصور هيجل للمنطق بوجهة نظر كانط عن المنطق الترنسندنتالي؛ فالمقولات فى فلسفة كانط التى تعطى الظواهر شكلها وهيئتها هى مقولات قبلية فى الفكر البشرى. والعقل البشرى لا يخلق الأشياء فى ذاتها وإنما هو يحدد الطابع الأساسى لعالم الظواهر، أى عالم الظاهر. ومن ثم فتبعًا لمقدمات كانط ليس لدينا ضامن للزعم بأن مقولات الذهن البشرى تنطبق على الواقع فى ذاته، فوظيفتها المعرفية محدودة بعالم الظاهر. لكن كما شرحنا فى الفصل التمهيدى مع حذف الشيء فى ذاته الذى لا يمكن معرفته، وتحول الفلسفة النقدية إلى مثالية خالصة فإن المقولات تصبح مقولات للفكر الخلاق بالمعنى الكامل لهذه الكلمة. وإذا كان الموقف الذاتى يهدد بالانقياد إلى مذهب الأنا وحدية.. Solipsism فيمكن تجنبه، ولابد من تأويل الفكر الخلاق على أنه فكر مطلق. ومن ثم فالمقولات تصبح مقولات الفكر المطلق أى مقولات الواقع Reality . ويصبح المنطق الذى يدرسها ميتافيزيقا، ويكشف عن ماهية أو طبيعة الفكر المطلق الذى يتجلى فى الطبيعة والتاريخ.

ومن ثم يتحدث هيجل عن المطلق فى ذاته على أنه الله فى نفسه. وموضوع المنطق هو "الحقيقة كما هى من دون قشرة خارجية ولذاته. ومن ثم ففى استطاعة المرء أن يعبر عن المسألة بقوله بأن مضمونه هو عرض الله على نحو ما هو عليه فى ماهيته الأزلية قبل أن يخلق الطبيعة والروح المتناهي"(١). وهذه الطريقة فى الحديث تميل إلى أن توحى بالصورة القديمة جدًا للمنطقى الذى ينفذ إلى الماهية الداخلية للإله المفارق ووصفها عن طريق نسق المقولات. ولكن استخدام هيجل لغة دينية يمكن أن يكون مضللا. ويجب علينا أن نتذكر أنه على الرغم من أن المطلق عنده بالقطع مفارق بمعنى أنه لا يمكن أن يتحد مع

---

(1) W. IV. p. 46, J- S,I,p. 60.

أحرف J-S تشير إلى الترجمة الإنجليزية لعلم المنطق بقلم W.H. Johston and L.G. Struthers

أى كيان جزئى متناه، أو مجموعة من الكيانات، فإنه ليس مفارقًا بالمعنى الذى يكون فيه إله المسيحية متجاوزًا للكون المخلوق. إن مطلق هيجل هو الشمول، وهذا الشمول يُصور على أنه يصل إلى معرفة ذاته مع الروح المتناهى ومن خلالها بمقدار ما تبلغ الروح البشرى مستوى "المعرفة المطلقة". ومن ثم فالمنطق هو معرفة المطلق لذاته فى ذاته فى صورة مجردة تماما من تجليها الذاتى العينى فى الطبيعة والتاريخ، أعنى أن المنطق هو معرفة الفكر المطلق فى ماهيته الخاصة، الماهية التى توجد بطريقة عينية فى مسار الواقع.

ولو أننا استخدمنا كلمة "مقولة" بمعنى واسع إلى حد ما أوسع مما استخدمها هيجل نفسه، فإننا نستطيع القول إن منطقه هو نسق المقولات. لكن لو قلنا ذلك فمن المهم أن نفهم أن نسق المقولات بأسره هو تعريفات متدرجة للمطلق فى ذاته. ولقد بدأ هيجل بمفهوم الوجود لأنه عنده المفهوم اللامتعين الذى يسبق منطقيًا أى مفهوم آخر، ثم يسير منه ليبيّن كيف أن هذا المفهوم ينتقل بالضرورة إلى مفاهيم متتالية حتى نصل إلى الفكرة المطلقة، مفهوم أو مقولة المعرفة الذاتية، أو الوعى الذاتى أو الفكر الذى يفكر فى ذاته. لكن المطلق ليس ، بالطبع، خيطًا أو سلسلة من المقولات أو المفاهيم. وإذا ما تساءلنا ما المطلق، فإننا نستطيع أن نجيب المطلق هو الوجود، ولو سألنا: وما الوجود فسوف نكون مضطرين إلى الإجابة الوجود هو الفكر الذى يفكر فى ذاته أو هو الروح. وعملية إظهار أن هذا هو الوضع- كما يقوم به عالم المنطق - فمن الواضح أنها عملية زمانية. غير أن المطلق فى ذاته - إذا عبَّرنا عن الفكرة بطريقة فظة- يبدأ كوجود فى السابعة صباحًا وينتهى كفكر يفكر فى ذاته فى السابعة مساءً. وقولنا إن المطلق هو الوجود يعنى أنه الفكر الذى يفكر فى ذاته. غير أن برهان رجل المنطق على ذلك، وتوضيحه الجدلى النسقى لمعنى الوجود هو مسار زمني. إن مهمته هى أن يُبيّن أن نسق المقولات بأسره ينقلب على نفسه -إنْ جاز التعبير- فالبداية هى النهاية والنهاية هى البداية. وهذا يعنى أن أول مقولة أو مفهوم يحتوى على المفاهيم الأخرى كلها ضمنًا، والمفهوم الأخير هو التوضيح النهائى للمفهوم الأول: فهو يكشف عن معناه الصحيح.

ويمكن أن نفهم مضمون ذلك بسهولة إذا استخدمنا لغة دينية أو لاهوتية استخدمها هيجل مرات ليست قليلة، فالله هو الوجود وهو أيضا الفكر الذى يفكر فى ذاته. لكن كلمة

"أيضا" هى حقًا كلمة غير مناسبة. لأنك عندما تقول الله هو الوجود فكأنك تقول إنه الفكر الذى يفكر فى ذاته. وعرض الفيلسوف النسقى لهذه الواقعة هو عملية زمانية. لكن من الواضح أن هذه الزمانية لا تؤثر فى الماهية الإلهية فى ذاتها. وهناك بالطبع فرق كبير بين مطلق هيجل والله فى اللاهوت المسيحي. لكن رغم أنه يقال إن مطلق هيجل هو عملية صيرورته، فإننا لا نهتم فى المنطق بهذا المسار الفعلي، أو التحقق الفعلى للوجوس Logos: لكنا نهتم بالمطلق "فى ذاته"، بالفكرة المنطقية، وهذه ليست عملية زمانية.

ويمكن توضيح الحركة الجدلية فى منطق هيجل بالمقولات الثلاث الأولى. إن المفهوم الذى يسبق منطقيًا مفهوم المطلق هو مفهوم الوجود. لكن مفهوم أو مقولة الوجود الخالص غير متعينة تماما. ومن ثم ينتقل مفهوم الوجود اللامتعين تماما إلى مفهوم اللاوجود. أعنى أننا إذا حاولنا التفكير فى الوجود من دون أى تعيين على الإطلاق لوجدنا أننا نفكر فى العدم. وينتقل العقل من الوجود إلى اللاوجود ثم يعود إلى الخلف من اللاوجود إلى الوجود: ولا يستطيع أن يسكن فى أيهما، ويختفى كل منهما– إن صح التعبير– فى ضده. "ولا تكون" حقيقتهما سوى **حركة** الاختفاء المباشر من الواحد إلى الآخر[1]. وهذه الحركة من الوجود إلى اللاوجود ومن اللاوجود إلى الوجود هى الصيرورة. وهكذا نجد أن الصيرورة هى مركب الوجود واللاوجود وهى وحدتهما وحقيقتهما. ومن ثم فلابد أن نتصور الوجود على أنه الصيرورة. وبعبارة أخرى فإن مفهوم المطلق من حيث إنه الوجود هو مفهوم المطلق من حيث إنه الصيرورة بوصفها عملية تطور ذاتي[2].

تبعا لنظرتنا المألوفة فى النظر إلى الأشياء يصل بنا التناقض إلى توقف تام. فالوجود واللاوجود يطرد الواحد منهما الآخر بالتبادل، لكنا نعتقد فى هذه الطريقة لأننا نتصور الوجود على أنه وجود متعين، وكذلك اللاوجود فهو لا وجود لهذا التعين. أما اللاوجود الخاص فهو عند هيجل فراغ أو خلاء، ولهذا السبب قيل إنه ينتقل إلى ضده. غير

---

(1) W. IV. p. 89 J.S. I p. 93.

(٢) هذه العبارة لا تتناقض مع ما سبق أن ذكرناه عن الطبيعة اللازمانية للمطلق المنطقي، ذلك لأننا معنيون هنا بالعملية الفعلية للتحقق الفعلى للمطلق.

أن التناقض عند هيجل هو قوة إيجابية تكشف عن القضية ونقيضها، بوصفهما لحظتين مجردتين فى وحدة أو مركب أعلى، وهذه الوحدة بين مفهومى الوجود واللاوجود هى مفهوم الصيرورة. لكن الوحدة تبرز بدورها تناقضًا، وهكذا ينساق العقل إلى الأمام فى بحثه عن معنى الوجود، والبحث عن طبيعة أو ماهية المطلق فى ذاته.

الوجود، واللاوجود أو العدم، والصيرورة تشكل أول مثلث فى أول جزء من منطق هيجل المسمى منطق الوجود. ويختص هذا الجزء بمقولات الوجود فى ذاته متميزة عن مقولات العلاقة. والفئات الرئيسة الثلاث من المقولات فى هذا الجزء من المنطق هى مقولة الكيف التى تشمل المثلث الذى ذكرناه فيما سبق والكم والقدر. ويوصف القدر بأنه مركب الكم والكيف. لأنه مفهوم الكمية النوعية التى تحددها طبيعة الموضوع، أعنى يحددها كيفه.

وفى الجزء الرئيسى الثانى من المنطق– منطق الماهية– يستنبط هيجل زوجا من المقولات المترابطة: مثل الماهية والوجود الفعلي، القوة والتعبير عنها، الجوهر والعرض، السبب والنتيجة، الفعل ورد الفعل. وهذه المقولات تسمى مقولات الفكر النظري؛ لأنها تطابق الوعى النظرى الذى ينفذ من تحت سطح الوجود فى مباشرته. فنحن نتصور الماهية– على سبيل المثال– على أنها تكمن خلف الظاهر، ونتصور القوة على أنها الواقع Reality وقد انكشف فى مظهره.. وبعبارة أخرى بالنسبة للوعى الانعكاسى فإن الوجود فى ذاته يعانى من الانقسام الذاتي، فهو ينقسم إلى مقولات مترابطة.

لكن منطق الماهية لا يتركنا مع قسمة الوجود إلى ماهية داخلية ووجود فعلى ظاهرى خارجي. لأن القسمة الفرعية الرئيسة الأخيرة.. مخصصة لمقولة الوجود بالفعل Actulity التى توصف بأنها "وحدة الماهية والوجود الفعلي"(١). أعنى أن ما هو فعلى هو الماهية الداخلية التى توجد ex-ists القوة التى نجد أكمل تعبير لها. ولو أننا وحدنا الوجود مع الظاهر، الذى هو تجليه الخارجى فذلك هو تجريد أحادى الجانب، وذلك هو توحيد الوجود

(1) W. IV, p. 266, J-S. p. 160.

مع ماهية مختبئة خلف الظاهر. والوجود بوصفه وجودًا بالفعل هو وحدة الجواني والبراني، إنه الماهية التي تتجلى بذاتها، ولابد أن تتجلى بذاتها.

وتحت عنوان عام لمقولة الوجود بالفعل استنبط هيجل مقولة الجوهر والعرض، والسبب والنتيجة، والفعل ورد الفعل. وكما سبق أن ذكرنا فإن منطقه تعريف تدريجي للمطلق أو أنه تعين تدريجي لطبيعة المطلق في ذاته، وقد يعطى ذلك انطباعًا بأنه لا يوجد بالنسبة له سوى جوهر واحد وسبب واحد وهو المطلق. ويمكن أن يعطى ذلك انطباعًا بأن هيجل يحتضن مذهب إسبينوزا، لكن ذلك سوف يكون تأويلا خاطئا لمعناه؛ فاستنباط مقولتي الجوهر والسببية لا يتجه إلى أن يعني مثلا أنه لا يمكن أن يكون هناك شيء كالسبب المتناهي. ذلك لأن المطلق بوصفه الوجود بالفعل هو الماهية التي تتجلى بذاتها. والتجلي هو الكون كما نعرفه. والمطلق ليس ببساطة هو الواحد، إنه الواحد لكنه أيضا الكثير: إنه الهوية في الاختلاف.

من منطق الماهية ينتقل هيجل إلى منطق الفكرة الشاملة وهو الجزء الرئيسي الثالث من كتابه. في منطق الوجود تبدو كل مقولة في البداية مستقلة، تقف على أقدامها الخاصة - إن صح التعبير- حتى إذا ما حطمت الحركة الجدلية للفكر هذا الاحتواء الذاتي الظاهري. وفي "منطق الماهية" نهتم بالمقولات المترابطة بوضوح، وذلك مثل: السبب والنتيجة أو الجوهر والعرض. وبذلك فإننا نكون في مجال التوسط. لكن كل عضو من زوج المقولات المترابطة نتصوره على أنه متوسط عن طريق "الآخر"، أعني عن طريق شيء مختلف عن ذاته. فالسبب على سبيل المثال قد يتكون بوصفه سببًا عن طريق الانتقال إلى ضده أعني المسبب، الذي يمكن تصوره كشيء مختلف عن السبب، وقل مثل ذلك في المسبب فهو يتكون بشيء مختلف عن ذاته أي السبب. والمركب من دائرتي المباشرة والتوسط عن طريق آخر سوف يكون دائرة التوسط الذاتي. ويقال إن الوجود هو توسط ذاتي عندما نتصوره كانتقال إلى ضده ومع ذلك على أنه يظل متحدًا في هوية واحدة مع ذاته حتى في هذا التضاد الذاتي. والتوسط الذاتي هو ما يسميه هيجل الفكرة الشاملة[1].

---

(١) لما كانت كلمة التصور أو المفهوم لها معنى ضيق للغاية في اللغة الإنجليزية، فإن مصطلح Begriff كثيرا ما يترجم بالفكرة الشاملة.

وغنى عن القول،إن لمنطق الفكرة الشاملة ثلاثة أقسام فرعية رئيسة. وهيجل فى البداية ينظر إلى الفكرة الشاملة على أنها "الذاتية" كفكر فى جوانبه الصورية، وهذا الجزء يتطابق إلى حد ما مع المنطق بمعناه التقليدي. ويحاول هيجل أن يُبيِّن كيف أن الفكرة العامة للوجود تخرج من ذاتها ثم تعود إلى ذاتها فى مرحلة أعلى محققة بطريقة صورية فى الفكر المنطقي. وهكذا نجد أن وحدة مفهوم الكلى تنقسم فى الحكم وتقوم من جديد فى مرحلة أعلى من القياس.

وإذا نظرنا إلى الفكرة الشاملة على أنها الذاتية، نجد هيجل بعد ذلك يسير إلى النظر إليها على أنها الموضوعية. وكما هى الحال فى الطور الأول أو جزء المنطق الذى هو الفكرة الشاملة Notion نجد ثلاث لحظات، هى التصور الكلي، ثم الحكم وأخيرًا الاستدلال القياسى . وكذلك فى الطور الثانى أو الجزء الثانى نجد ثلاث لحظات وهى الآلية، والكيميائية، والغائية. وهو بذلك توقع مقدمًا الأفكار الرئيسة لفلسفة الطبيعة، لكنه مهتم هنا بالفكر أو مفهوم الموضوعية أكثر منه بالطبيعة منظورًا إليها على أنها الواقع الموجود المعطى تجريبيًا. إن طبيعة المطلق هى من ذلك النوع الذى يشمل مفهوم التموضع الذاتي.

وإذا سلمنا بالطابع الجدلى الهيجلى لوجدنا أن الطور الثالث لمنطق الفكرة الشاملة هو،بوضوح، المركب أو الوحدة– على مستوى أعلى– من الذاتية والموضوعية. والفكرة الشاملة بما هى كذلك تسمى بالفكرة Idea. والعوامل أحادية الجانب فى الفكرة الصورية والمادية، الذاتية والموضوعية تُجمع معًا. لكن للفكرة أيضا أطوارها أو لحظاتها. وفى التقسيم الفرعى النهائى لمنطق الفكرة الشاملة يهتم هيجل بدوره بالحياة والمعرفة ووحدتهما فى الفكرة المطلقة التى هي– إن صح التعبير– وحدة الذاتية والموضوعية التى تُثرى بالحياة العقلية. وبعبارة أخرى الفكرة المطلقة هى مفهوم أو مقولة الوعى الذاتي، والشخصية، وفكر التفكير الذاتى الذى يعرف ذاته فى موضوعه، وموضوعه على أنه ذاته. إنها بالتالى مقولة الروح. وبلغة دينية ،إنها مفهوم الله فى ذاته ولذاته الذى يعرف ذاته على أنه شمول.

ومن ثم فبعد الطواف والقيام بجولة جدلية طويلة نجد الوجود يكشف عن نفسه فى نهاية المطاف على أنه الفكرة المطلقة، وعلى أنه الفكر الذى يفكر فى ذاته. فالمطلق هو الوجود، ومعنى هذه العبارة قد أصبح واضحًا الآن. إن "الفكرة المطلقة وحدها هى الوجود، والحياة الأزلية، والحقيقة التى تعرف ذاتها. وهى كل الحقيقة وهى موضوع الفلسفة ومضمونها"(١). وهيجل لا يعني، بالطبع، أن الفكرة المنطقية، منظورًا إليها بما هى كذلك بدقة، هى موضوع الفلسفة الدقيق. لكن الفلسفة تهتم بالواقع ككل، تهتم بالمطلق، أما الواقع بمعنى الطبيعة ومجال الروح البشرى فهو العملية التى بواسطتها تتحقق الفكرة المنطقية أو اللوجوس **Logos**. ومن ثم فالفلسفة هى باستمرار تهتم بالفكرة.

٢ - والآن لو أننا تحدثنا عن الفكرة المنطقية أو "**اللوجوس Logos**" على نحو ما تتجلى، أو تعبر عن نفسها فى الطبيعة وفى مجال الروح البشرى، فمن الواضح أنه سوف يواجهنا سؤال هو: ما الوضع الأنطولوجى للفكرة المنطقية أو المطلق فى ذاته؟! أهو واقع ذلك الذى يوجد فى استقلال عن العالم والذى يتجلى فى العالم أم أنه ليس كذلك؟! لو أنه كان كذلك فكيف يمكن أن يكون هناك فكرة قائمة بذاتها؟! وإذ لم يكن كذلك، فكيف يمكن لنا أن نتحدث عن الفكرة على نحو ما تتجلى أو تحقق ذاتها؟!

فى نهاية الجزء الخاص **بالمنطق** يؤكد هيجل فى كتابه "**موسوعة العلوم الفلسفية**"(٢) أن الفكرة "فى حريتها المطلقة... تعزم على أن تدع لحظتها الجزئية... الفكرة المباشرة من حيث إنها صورتها المنعكسة ، تخرج بحريـة من ذاتها على أنها الطبيعة"(٣). ومن ثم ففى هذه الفقرة يبدو أن هيجل لا يعنى فقط أن الطبيعة مشتقة

---

(1) W. V. p. 328 J- S- 11 p. 466.

(٢) يُعرف المنطق الموجود فى الموسوعة باسم «المنطق الصغير» تمييزًا له عن المنطق الكبير الذى يحتوى عليه كتابه «علم المنطق».. والاقتباسات التى استشهدنا بها فى القسم الأخير كانت من الكتاب الأخير .

(3) W. VI. p 144 E 191.

حرف E إشارة إلى الموسوعة، وحيث إن هذا الكتاب مقسم إلى فقرات مرقمة فليس مطلوبًا الإشارة إلى الترجمة الجزئية الخاصة، بل لمحة إلى المجلد المناسب فى الإشارة إلى مجموعة مؤلفات سوف تبين ما إذا كانت طبعة هايدلبرج (W.VI) أو طبعة برلين (W, VIII-X) التى أشرنا إليها.

أنطولوجيا من الفكرة، لكن أيضا أن الفكرة تضع الطبيعة بحرية. وإذا ما أخذنا ذلك حرفيًا فمن الواضح أنه ينبغي علينا أن نؤول الفكرة بأنها اسم لإله خالق شخصي؛ لأنه سيكون من السخف أن نتحدث عن فكرة بأي معنى آخر مثل العزم على فعل شيء ما.

لكن النظر إلى النسق الهيجلي كله يوحي بأن هذه الفقرة تمثل تطفلاً – إن صَح التعبير– في طريقة الحديث التي يتسم بها الوعي الديني المسيحي، وأن مضامينه ينبغي ألا تقهر. ويبدو واضحًا تماما أن نظرية الخلق الحر لله– في رأى هيجل– تنتمى إلى اللغة المجازية أو التصويرية للوعى الديني. والواقع أنها تعبر عن الحقيقة لكنها لا تعبر عن ذلك بمصطلحات الفلسفة الخالصة. فالمطلق في ذاته، من وجهة النظر الفلسفية الدقيقة، يتجلى بالضرورة في الطبيعة. ومن الواضح أنه لا يزعم أن يفعل ذلك بواسطة أي شيء خارج ذاته؛ فالضرورة ضرورة داخلية للطبيعة. إن الحرية الروحية للتجلي الذاتي للوجوس Logos هي الحرية التلقائية. وينتج من ذلك أنه من وجهة النظر الفلسفية لا معنى للحديث عن المطلق في ذاته على أنه موجود "قبل" الخلق. فإذا كانت الطبيعة مشتقة أنطولوجيا من الفكرة فإن الأخيرة لا تسبق الأولى زمانيا[1]. وبالإضافة إلى ذلك فعلى الرغم من أن بعض الكُتاب قد فسروا هيجل بالمعنى التأليهي كما قيل، أعنى أن المطلق في ذاته هو وجود شخصي يوجد في استقلال عن الطبيعة، وعن مجال الروح البشرى، فإنه لا يبدو لي أن هذا التأويل صحيح حقًا، فهناك فقرات يمكن اقتباسها لتدعيم ذلك، لكن هذه الفقرات يمكن أيضا تأويلها على أنها تعبيرات عن الوعى الدينى بعبارات تأويلية ومجازية عن الحقيقة. وطبيعة المذهب ككل من الواضح أنها توحي بأن المطلق يبلغ الوعى الذاتي الفعلي فقط في الروح البشرى ومن خلاله، كما سبق أن شرحنا من قبل. وهذا لا يعنى أن الوعى البشرى يمكن أن يتحد بغير ضجة بالوعى الذاتى الإلهي، ذلك لأنه يقال إن المطلق يعرف ذاته في الروح البشرى ومن خلاله بمقدار ما ترتفع هذه الروح فوق التناهى المحض والجزئية المحض ليبلغ مستوى المعرفة المطلقة. لكن المهم هو أنه إذا ما أصبح المطلق موجودًا بالفعل فقط في الروح البشرى ومن خلاله فإن المطلق في ذاته، الفكرة المنطقية، لا يمكن

(١) انظر على سبيل المثال W.IX.p51-4 E. 247.

أن يقال قولاً صحيحًا إنه يعزم على وضع الطبيعة التى هى الشرط السابق الموضوعى لوجود مجال الروح. وإذا ما استُخدمت مثل هذه اللغة فذلك يعنى التسليم بنمط الفكر الذى يتسم به الوعى الديني.

إذا استبعدنا التأويل التأليهى للمطلق فى ذاته[1]، فكيف يمكن لنا أن نتصور الانتقال من الفكرة المنطقية إلى الطبيعة؟ لو تصورناه على أنه انتقال أنطولوجى حقيقي، أعنى لو تصورناه على أنه فكرة قائمة بذاتها تتجلى بذاتها- بالضرورة- فى الطبيعة، فمن الواضح أننا ننسب إلى هيجل قضية أو أطروحة إذا عبرنا عنها على نحو معتدل قلنا إنها قديمة إلى حد ما. ونحن نعرّضه فى الحال للنقد الذى قام به شلنج فى خلافه ضد "الفلسفة السلبية" وهو أننا لا نستطيع أن نستنبط من الأفكار إلا أفكارًا أخرى، ومن المستحيل تماما أن نستنبط عالمًا موجودًا من فكرة.

ومن ثم فمن المفهوم أن بعض الكتاب حاولوا أن يستبعدوا تماما مفهوم الاشتقاق الأنطولوجى للطبيعة من الفكرة. إن المطلق هو الشمول وهو الكون، وهذا الشمول هو عملية غائية، هو التحقق الفعلى للفكر الذى يفكر فى ذاته. ويمكن النظر إلى الطبيعة الجوهرية لهذه العملية بالتجريد، وهى عندئذ تتخذ شكل الفكرة المنطقية لكنها لا توجد كواقع قائم بذاته يسبق الطبيعة منطقيًا، والتى تكون السبب الكافى للطبيعة. وتعكس الفكرة الهدف أو نتيجة المسار بدلا من الواقع القائم بذاته الذى يقف فى بدايتها. ومن ثم فلا سؤال عن الاشتقاق الأنطولوجى للطبيعة من الفكرة المنطقية كسبب كاف. وما يسمى باستنباط الطبيعة من الفكرة هو حقا استعراض للواقعة أو الواقعة المزعومة أن الطبيعة شرط سابق ضرورى من أجل تحقيق الهدف: هدف المسار الشمولى للواقع، معرفة الكون لذاته فى الروح البشرى ومن خلاله.

---

(١) من المؤكد أن هيجل يوافق على وجهة النظر التأليهية بمقدار ما يعبر عنها الوعى الدينى وبمقدار ما يتعلق الأمر بتعبيره الخاص. لكننا نعالج هنا وجهة النظر الفلسفية على وجه الدقة.

ويبدو لكاتب هذه السطور أن خط التأويل السابق لابد من قبوله من حيث إنه ينكر الوجود المتصل للفكرة المنطقية كواقع يتميز تماما عن العالم، أو كسبب كاف خارجى للعالم. ويوجد اللامتناهى عند هيجل فى المتناهى ومن خلاله ويعيش الكلى وله وجوده فى الجزئيات ومن خلالها. ومن هنا فليس ثمة مجال فى مذهبه لسبب كاف يتجاوز العالم بمعنى أنه يوجد مستقلاً تماما عنه. وفي الوقت نفسه حتى على الرغم من أن اللامتناهى يوجد فى المتناهى ومن خلاله، فمن الواضح أن الأشياء المتناهية تظهر وتختفي، فهى تجليات عابرة لحياة اللامتناهي. ومن المؤكد أن هيجل يتجه إلى الحديث عن "**اللوجوس**.. Logos" كأنه حياة نابضة، فكر أو عقل دينامي. صحيح أنه لا يوجد إلا فى التجليات ومن خلالها. لكن بمقدار ما يكون حياة متصلة، فإن الوجود محقق بالفعل فيما موجود فيه بالقوة، أعنى الروح. ومن الطبيعى تماما النظر إلى التجليات العابرة بوصفها معتمدة أنطولوجيا على الحياة المحايثة بوصفها "خارجية" فى علاقة بالداخلية. وفى استطاعة هيجل أن يتحدث على هذا النحو عن "اللوجوس Logos" الذى يعبر عن نفسه فى الطبيعة ومن خلالها؛ ذلك لأن الوجود، المطلق، أو الشمول اللامتناهي، ليس مجرد تجمع للأشياء المتناهية وإنما حياة لا متناهية واحدة، وتحقق ذاتى للروح، إنه كلى الكليات. وحتى على الرغم من أنه لا يوجد إلا فى الجزئيات ومن خلالها فإنه يستمر ويظل ، أما الجزئيات فلا تستمر. ومن ثم فمن المعقول تماما أن نتحدث عن "**اللوجوس** Logos" كما يعبّر عن نفسه أو يتجلى فى الأشياء المتناهية. وبمقدار ما يكون الروح المطلق الذى يوجد كما هو من خلال عملية تطوره الذاتى الخاصة؛ فمن الطبيعى أن نتصور الطبيعة المادية على أنها ضده، الضد الذى هو شرط سابق لبلوغ **غاية** Telos المسار.

وقد يبدو هذا الخط من التأويل محاولة للوصول إلى الأشياء بطريقتين. فمن ناحية يُسلّم بأن الفكرة المنطقية لا توجد كواقع قائم بذاته، الذى يجلب الطبيعة من الخارج -إن صّح التعبير-. ومن ناحية أخرى يزعم أن الفكرة المنطقية، بمعنى البنية الجوهرية أو معنى الوجود، كما يدركه الميتافيزيقيون، تمثل الواقع الميتافيزيقى الذى رغم أنه لا يوجد إلا فى تجليه الذاتى ومن خلاله؛ فإنه- بمعنى ما - يسبق منطقيًا تجلياته. لكن لا أعتقد أننا نستطيع استبعاد الميتافيزيقا من الهيجلية، أو أن نستبعد تماما عنصرًا معينًا من

التعالي. ويبدو لي أن محاولة القيام بذلك لا تعني سوى أن نقول لغوًا عن نظرية هيجل عن المطلق اللامتناهي. والواقع أن المطلق هو شمول، هو الكون منظورًا إليه في مسار تطوره الذاتي، لكنا لا نستطيع– في رأيي– أن نهرب ونقوم بالتمييز بين الجواني والبراني، أعني بين الحياة اللامتناهية، أو الروح الذي يحقق ذاته، والتجليات المتناهية التي يعيش فيها ومن خلالها ويكون له وجوده. وفي هذه الحالة ففي استطاعتنا القول أيضا إن التجليات المتناهية تستمد حقيقتها من الحياة الواحدة التي تُعبِّر عن نفسها. ولو أن هناك عنصرًا معينًا من الغموض أو اللبس في موقف هيجل فليس في ذلك شيء يدعو إلى الدهشة؛ لأنه ما لم يكن هناك مثل هذا العنصر، فإنه سيكون من الصعب أن تظهر لفلسفته تأويلات شتى.

٣ - يقول هيجل "الطبيعة هي **في ذاتها**، في الفكرة، إلهية.. لكنها كما توجد فإن وجودها لا يتطابق مع فكرتها الشاملة"[1]. وبلغة الدين فكرة الطبيعة في العقل الإلهي هي إلهية، إلا أن تموضع هذه الفكرة في الطبيعة الموجودة، لا يمكن أن يكون إلهيا. لأن الواقعة التي تقول إن الفكرة يُعبِّر عنها في العالم المادي الذي يختلف كثيرًا عن الله تعني أنه لا يعبر عنها إلا بطريقة ناقصة فحسب. ولا يمكن لله أن يتجلى بطريقة تامة في العالم المادي. ويُعرف المطلق بلغة الفلسفة بأنه الروح، ومن ثم ففي استطاعته أن يتجلى بطريقة تامة في مجال الروح فحسب. والطبيعة هي شرط سابق لوجود هذا المجال لكنها ليست هي نفسها روحًا، رغم أنها في بنيتها العقلية تحمل طابع الروح. وفي استطاعة المرء أن يقول مع شلنج إنها الروح في حالة نعاس أو الروح التي تُرى، لكنها ليست الروح على الأصالة، الروح على نحو ما تستيقظ للوعي في ذاته.

الروح هي الحرية: أما الطبيعة فهي مجال الضرورة أكثر منها مجال الحرية، وهي كذلك مجال العرضية. فهي مثلاً لا تعرض بطريقة مختصرة مطردة التمييزات التي تسلم بها في النمط العقلي الخالص. فهناك على سبيل المثال في الطبيعة "وحوش" لا تتطابق بوضوح مع أي نوع واحد. بل حتى يوجد أنواع-طبيعية يبدو أنها ترجع إلى ضرب من

---

(1) W. VI. p. 147. E. 193.

رقص "باخوس"(*) أو مرح صاخب من جانب الطبيعة، ولا ترجع إلى أى ضرورة عقلية. وتظهر الطبيعة بمظهر السير العشوائى بسبب ثراء الأشكال التى تنتجها من حيث عدد الأعضاء الفرادى لأنواع معينة. وهى تفلت من كل استنباط منطقي. ومن الواضح أنه يمكن تقديم تفسير تجريبى لأى موضوع طبيعى عن طريق السببية الفيزيقية لكن تقديم تفسير تجريبى عن طريق السببية الفيزيقية ليس هو نفسه تقديم استنباط منطقي.

ومن الواضح أن الطبيعة لا يمكن أن توجد من دون أشياء جزئية؛ فالغائية المحايثة- على سبيل المثال- لا يمكن أن توجد من دون كائنات حية جزئية.. ولا يوجد الكلى إلا فى الجزئيات ومن خلالها. لكن لا ينتج عن ذلك أن أى فرد معطى أو مُعيّن يمكن استنباطه منطقيًا من المفهوم الخاص بالنوع أو من أى مفهوم عام أكثر من ذلك. وليست المسألة ببساطة أنه يصعب جدًا، أو يكون مستحيلاً عمليًا بالنسبة للعقل المتناهى أن يستنبط الجزئيات التى يمكن — من حيث المبدأ- أن يستنبطها العقل اللامتناهي. ويبدو عند هيجل أنه يقول إن الموضوعات الجزئية فى الطبيعة لا يمكن استنباطها حتى من حيث المبدأ، حتى على الرغم من أنه يمكن تفسيرها فيزيائيًا. وإذا وضعنا الموضوع بطريقة تنطوى على مفارقة، قلنا إن عرضية الطبيعة هى الضرورة؛ لأنه من دونها لا يمكن أن يكون هناك طبيعة. لكن العرضية- مع ذلك- حقيقية Real بمعنى أنها عامل فى الطبيعة يعجز الفيلسوف عن حذفه، وينسبها هيجل إلى "قصور الطبيعة"(1)، ليظل مخلصًا لتعين الفكرة الشاملة. وهو هنا يتحدث عن الطريقة التى تمزج بها الطبيعة أنواعًا خاصة وتنتج أشكالاً متوسطة؛ إلا أن المسألة المهمة هى أن العرضية تُعزى إلى قصور الطبيعة نفسها وليس إلى عدم كفاءة العقل المتناهى وعجزه عن إعطاء تفسير عقلى خالص للطبيعة. وسواء أكان ذلك على أساس مبادئه أم لا، فالقول بأن هيجل ينبغى عليه أن يُسلم بالعرضية فى الطبيعة قول مشكوك فيه، إلا أن واقعة أنه فعل ذلك لا تقبل النقاش. وهذا هو السبب فى أنه أحيانا يتحدث عن الطبيعة

(*) إله الخمر والعربدة عند اليونان (المترجم).

(1) W. IX. pp. 53-4. E. 250.

على أنها سقوط من الفكرة، وبعبارة أخرى: العرضية تمثل تخارجًا للطبيعة فى علاقتها بالفكرة. وينتج عن ذلك أن "الطبيعة لا ينبغى تأليهها"[1]. والواقع أنها غلطة- هكذا يقول هيجل- أن ننظر إلى الظواهر الطبيعية من أمثال الأجرام السماوية على أنها من أعمال الله بالمعنى العالي، بمعنى أعلى من الروح البشرى من أمثال الأعمال الفنية أو الدولة. ومن المؤكد أن هيجل يتابع شلنج فى أنه يعزو إلى الطبيعة وضعًا لم تتمتع به فى فلسفة فشته. وفى الوقت نفسه نجده لا يُبدى أى ميل للمشاركة فى رومانسية تأليه الطبيعة.

لكن على الرغم من أن هيجل يرفض أى تأليه للطبيعة الموجودة تظل الواقعة أنه إذا كانت الطبيعة حقيقية Real فلابد أن تكون لحظة فى حياة المطلق، ذلك لأن المطلق هو الشمول. ولقد وضع هيجل نفسه بذلك فى موقف صعب، فهو من ناحية لم تكن لديه رغبة فى إنكار أن هناك طبيعة موضوعية. والواقع أنه من الضرورى بالنسبة لمذهبه التأكيد بأن هناك طبيعة، ذلك لأن المطلق هو الهوية فى اختلاف الموضوعية والذاتية. وإذا كانت هناك ذاتية حقيقية، فلابد أن يكون هناك موضوعية حقيقية. ومن ناحية أخرى ليس من السهل عليه أن يشرح كيف أن العرضية يمكن أن يكون لها مكان فى مذهب المثالية المطلقة. ويكون مفهوما لو أننا استطعنا أن نميز ميلاً بارزًا لتبنى موقف أفلاطونى بالتمييز بين الجانب الداخلى من الطبيعة أو بنيتها العقلية أو انعكاس الفكرة، وبين جانبها الخارجى أو جانبها العرضى الحادث وبهبوط الأخير إلى دائرة اللامعقول واللاحقيقي. والواقع أنه لابد أن يكون هناك طبيعة موضوعية. ذلك لأن الفكرة لابد أن تتخذ شكل الموضوعية. ولا يمكن أن تكون هناك طبيعة موضوعية من دون عرضية، لكن الفيلسوف لا يستطيع معالجة هذا العنصر، بمعزل عن تسجيل واقعة أنه موجود ولابد أن يكون موجودًا. وما لم يستطع بروفيسور هيجل معالجته أنه مال إلى رفض اللامعقول على أنه غير واقعي؛ ذلك لأن العقلى واقعي، والواقعى عقلي. ومن الواضح أنه ما أن يُسلّم هيجل بالعرضية حتى ينقاد إلى التسليم إما بضرب من الثنائية أو أن يمر مرور الكرام على عنصر العرضية فى الطبيعة رغم أنه "فى الواقع ليس واقعيا".

(1) W. VI. p. 147, E. 193.

وأيا كان الأمر ، فإن الطبيعة، بمقدار ما يعالجها الفيلسوف " لابد أن يُنظر إليها على أنها نسق من المراحل التى يمّر بها المرء بالضرورة من مرحلة إلى أخرى"[1]. لكن لابد أن يُفهم بوضوح أن هذا النسق من المراحل أو هذه المستويات من الطبيعة هى تطور جدلى للمفاهيم أو التصورات، وليست تاريخًا تجريبيًا للطبيعة. والواقع أنه من الأمور الطريفة أن نجد هيجل يستبعد الفرض التطورى بطريقة متعجرفة[2]. لكن فرضًا فيزيقيًا من هذا القبيل – هو على أية حال– غير مناسب لفلسفة الطبيعة كما عرضها هيجل؛ لأنه يقدم فكرة التتابع الزمنى الذى لا مكان له فى الاستنباط الجدلى لمستويات الطبيعة. ولو أن هيجل قد عاش إلى الزمن الذى لاقى فيه الفرض التطورى قبولاً واسعًا لأتيحت له الفرصة أن يقول "حسنا، أنا أجرؤ على القول إننى كنت مخطئًا بصدد التطور، لكنه على أية حال فرض تجريبي، ولا يؤثر قبوله أو رفضه فى مشروعية جدلي" .

وكما يتوقع المرء فإن الأقسام الرئيسة لفلسفة الطبيعة عند هيجل عددها ثلاثة. ولقد ظهرت هذه الأقسام فى **موسوعة العلوم الفلسفية** على أنها: الرياضيات، والفيزياء، والفيزياء العضوية، فى حين أنه فى محاضراته عن فلسفة الطبيعة، قدمها على أنها الميكانيكا، والفيزياء، والعضويات. لكن فى الحالتين يبدأ هيجل بالمكان، بما يُزال من الذهن أو الروح، ويسير سيرا جدليا حتى الكائن الحى الحيوانى الذى هو من جميع مستويات الطبيعة الأقرب من الروح. إن المكان هو التخارج التام: وفى الكائن العضوى نجد الجوانية. ويمكن أن يقال عن الذاتية إنها تظهر فى الكائن الحى الحيوانى رغم أنها لا تظهر فى صورة الوعى الذاتي. وتسير بنا الطبيعة إلى عتبة الروح، لكن إلى العتبة فقط.

من الصعب أن نقول إنه جدير أن نبذل جهدًا فى متابعة هيجل فى تفصيلات فلسفة الطبيعة عنده. لكن لابد أن نلفت الانتباه إلى واقعة أنه لا يحاول أن يقوم بعمل العالم كله من جديد عن طريق بعض المناهج الفلسفية الخاصة به هو. ولكنه بالأحرى مهتم بالعثور فى الطبيعة كما نعرفها من خلال الملاحظة والعلم على تمثيل النمط العقلى الدينامي.

(1) W. VI. p. 149 E. 194.
(2) W. IX, pp. 59-62, E, 249.

وقد يؤدى ذلك أحيانا إلى محاولات غريبة لكى يُبيِّن أن الظواهر الطبيعية هى على ما هى عليه، أو ما يعتقده هيجل أنها على هذا النحو بسبب أنها عقلية أو على أحسن الأحوال أنها ينبغى أن تكون على ما هى عليه. وربما شعرنا بشيء من الشك حول قيمة هذا الضرب من الفيزياء النظرية أو العليا، مثلما يسرنا أن نجد الفيلسوف يميل إلى النظر بازدراء إلى العلم التجريبى من موقف أعلى. لكن كذلك لكى نفهم أن هيجل ينظر إلى العلم التجريبى كأمر مسلم به، حتى إذا كان ينحاز إلى جانب ما وليس دائما إلى ميزة مفضلاً سمعته فى الموضوعات الخلافية. والمسألة أكثر فى انسجام الوقائع مع الخطة التصويرية منها فى الإدعاء باستنباط الوقائع بطريقة **قبلية** خالصة.

٤ – "المطلق هو الروح: ذلك هو أسمى تعريف للمطلق. وعندما نجد مثل هذا التعريف ونفهم مضمونه، فربما يقول المرء إنه الدافع النهائى لكل ثقافة ولكل فلسفة. إن كل دين وعلم يكافح لكى يصل إلى هذه النقطة"(١). والمطلق فى ذاته هو الروح، ولكنه الروح بالقوة أكثر منه بالفعل(٢). "والمطلق من أجل ذاته، الطبيعة، هو الروح لكنه الروح المغترب عن ذاته"(٣). وهو بلغة دينية كما يقول هيجل الله. لا تبدأ الروح فى الوجود بما هى كذلك إلا عندما نصل إلى الروح البشرى التى درسها هيجل فى القسم الرئيسى الثالث من مذهبه، وهو فلسفة الروح.

ولا حاجة بنا إلى القول بأن فلسفة الروح تنقسم ثلاثة أقسام رئيسة أو ثلاثة أقسام فرعية. "ويعالج القسمان الأولان من نظرية الروح: الروح المتناهي"(٤) فى حين أن القسم الثالث يدرس الروح المطلق، **اللوجوس**.. Logos فى وجوده العينى بوصفه الفكر الذى يفكر فى ذاته. وسوف نهتم فى هذا القسم فقط بالجزء الأول الذى أطلق عليه هيجل اسم "الروح الذاتي"

---

(1) W.VI. p. 228 E. 302.

(٢) الفكرة المنطقية منظورًا إليها بدقة بما هى كذلك، هى مقولة الروح، أو الفكر الذى يفكر فى ذاته، بدلاً من الروح بالقوة.

(3) W. IX. p. 50. E. 347.

(4) W. VI. p. 229, E. 305.

وينقسم هذا القسم الأول من فلسفة الروح تقسيمًا فرعيًا، طبقًا لتخطيط هيجل المنتشر فى كل مكان، إلى ثلاثة أجزاء تابعة أو ثانوية. وهو يدرس تحت عنوان الأنثروبولوجيا: النفس الحاسة التى تشعر بالموضوع. والنفس هى - إنْ صح التعبير- نقطة انتقال من الطبيعة إلى الروح. فهى من ناحية تكشف عن مثالية الطبيعة، فى حين أنها من ناحية أخرى "هى فحسب نعاس الروح"(١)، أعنى أنها تستمتع بالشعور الذاتي لكن ليس بالوعى الذاتى المنعكس. إنها تعرف فى جزئية مشاعرها وهى تتجسد بدقة فعلاً فى الجسد بوصفه تخارجًا للنفس. وفى الكائن الحى البشرى نجد أن النفس والبدن هما جانباه الجوانى والبراني.

من مفهوم النفس بهذا المعنى الضيق ينتقل هيجل إلى ظاهريات الوعى ملخصًا بعض الموضوعات التى عالجها بالفعل فى كتابه "**ظاهريات الروح**". فالنفس التى درسها فى قسم الأنثروبولوجيا كانت الروح الذاتى منظورًا إليها فى أدنى مستوياتها كوحدة ليس فيها اختلاف. لكن الروح الذاتى على مستوى الوعى يواجهها موضوع، أولاً موضوع ينظر إليه على أنه خارجى عن الذات ومستقل عنها ثم فى الوعى الذاتى بنفسه. وأخيرًا توصف الذات بأنها ترتفع إلى الوعى الذاتى الكلى الذى تتعرف فيه على الذوات الأخرى التى تتميز عن ذاتها وتتحد معها فى آن معًا. ومن ثم فالوعى هنا (الوعي- أعني-الوعى بشيء خارجى عن الذات) والوعى الذاتى يتحدان فى مستوى أعلى.

والقسم الثالث من فلسفة الروح الذاتى هو المعنون باسم الذهن Mind أو "الروح" Geist، وهو يدرس قوى أو أنماطًا عامة من نشاط الروح المتناهى بما هو كذلك. فلم نعد مهتمين ببساطة بالروح الناعسة أو النفس فى القسم المخصص للأنثروبولوجيا "ولم نعد مهتمين بالأنا، كما هى الحال فى "ظاهريات الروح"، أو الذات فى علاقة مع الموضوع. لقد عدنا من الروح المتناهى كحد لعلاقة بالروح فى ذاتها لكن على مستوى أعلى من مستوى النفس. إننا نهتم بمعنى ما بعلم النفس وليس بظاهريات الوعي. ولكن علم النفس الذى نشير إليه ليس هو علم النفس التجريبي، بل هو الاستنباط الجدلى لمفاهيم المراحل المتتالية منطقيًا فى نشاط الروح المتناهى فى ذاته.

(1) W. VI, p. 232. W. 309.

ويدرس هيجل نشاط الروح المتناهى أو الذهن المتناهى فى جانبيه النظرى والعملى معًا. فهو مثلاً يدرس فى الجانب النظرى جانب الحدس، والذاكرة، والمخيلة، والفكر. فى حين أنه يدرس فى الجانب العملى الشعور، والدافع، و"الإرادة". والنتيجة هى أن "الإرادة الحرة الفعلية هى وحدة الروح النظرى والعملي: **الإرادة الحرة التى توجد من أجل ذاتها كإرادة حرة**"(١). وهو يتحدث بالطبع عن الإرادة بوصفها واعية بحريتها وهذه هى "**الإرادة بوصفها ذكاء حرا**"(٢). ومن ثم ففى استطاعتنا القول إن تصور الروح فى ذاتها هو تصور الإرادة العقلية.

لكن "مناطق العالم كلها، أفريقيا، والشرق لم تأخذ بهذه الفكرة على الإطلاق، ولم تأخذ بها حتى الآن، كذلك لم يكن لدى اليونان والرومان. وكذلك أفلاطون وأرسطو والرواقية هذه الفكرة، بل على العكس، إنهم لم يعرفوا سوى أن الإنسان حر بالفعل بالميلاد (بوصفه مواطنًا فى أثينا أو اسبرطة وما إلى ذلك) أو من خلال قوة الشخصية، أو التعليم، أو الفلسفة (والرجل الحكيم هو رجل حر حتى ولو كان عبدًا وفى الأغلال). ولقد دخلت هذه الفكرة إلى العالم من خلال المسيحية التى تبعا لها كل فرد بما هو كذلك يمتلك قيمة لا متناهية.. أعنى أن الإنسان فى ذاته مقدر عليه الحرية القصوى"(٣). هذه الفكرة عن تحقق الحرية هى فكرة أساسية فى فلسفة التاريخ عند هيجل.

٥ - لقد سبق أن رأينا أن المطلق فى ذاته يتموضع أو يعبّر عن نفسه فى الطبيعة. وكذلك الروح فى ذاتها تتموضع أو تعبر عن نفسها فتخرج عن حالتها المباشرة. وهكذا نصل إلى دائرة الروح الموضوعية، الجزء الأساسى الثانى فى فلسفة الروح ككل.

الطور الأول للروح الموضوعى هو دائرة الحق. إن الشخص، أو الذات الفردية الواعية بحريتها، لابد أن يقدم تعبيرًا خارجيًا عن طبيعته بوصفه روحًا حرة: إنه لابد

---

(1) W. X. p. 379, E. 481.
(2) W. X. p. 3. E. 48.
(3) W. X. p. 380, E 482.

أن "يعطى لنفسه دائرة خارجية عن الحرية"(١)، وهو يفعل ذلك بأن يعبر عن إرادته فى دائرة الأشياء المادية. أعنى أنه يعبر عن إرادته الحرة بأن يستخدم الأشياء المادية بنشاط وبطريقة مناسبة. وتضفى الشخصية القدرة أو الأهلية على تملك الحقوق وممارستها، وذلك مثل حق الملكية. والشيء المادي، بدقة لكونه ماديًا وليس روحيًا، لا يمكن أن تكون له حقوق: إنه أداة عن التعبير عن الإرادة العاقلة، ولما كان يستحوذ على شيء ليس له شخصية ويستخدمه فإنه ينكشف بالفعل ويتحقق قدره. إنه، بالفعل، يرتفع بمعنى ما بأن يوضع على هذا النحو فى علاقة مع الإرادة العاقلة.

ويصبح الشخص مالكًا لشيء ما ليس عن طريق فعل جوانى من أفعال الإرادة، بل عن طريق وضع اليد وتجسيد إرادته فيه - إنْ صَّح التعبير- (٢). لكنه يستطيع أيضا أن يسحب إرادته من الشيء وبذلك يبتعد عنه.وهذا ممكن لأن الشيء خارجى عنه، إن فى استطاعة الإنسان أن يتخلى عن حقه مثلاً فى المنزل، وفى استطاعته أيضا أن يتخلى عن عمله لوقت محدود ولغرض معين، لأن هذا العمل يمكن النظر إليه على أنه شيء خارجي، لكنه لا يستطيع أن يتنازل عن حريته الشاملة ويقدم نفسه عبدًا؛ ذلك لأن حريته الشاملة ليست شيئا خارجيا عنه ولا يمكن النظر إليها على أنها هكذا. ولا يمكن النظر إلى ضميره الأخلاقى أو دينه على أنه شيء خارجي(٣).

فى التقدم الجدلى الغريب نوعا ما عند هيجل يؤدى بنا مفهوم اغتراب الملكية (أو التنازل عنها) إلى مفهوم العقد. صحيح أن اغتراب الملكية أو التنازل عنها قد يتخذ شكل

---

(1) W. VII, p. 94, R. 41.

يشير حرف R إلى "أصول فلسفة الحق" ويشير الرقم التالى إلى القسم. وفى الإشارات إلى كتاب "أصول فلسفة الحق" فإن كلمة "إضافة" تشير إلى الإضافات التى أضافها هيجل إلى النص الأصلي، وفى ترجمة بروفيسور ت.م. نوكس طبعت هذه الإضافات بعد النص الأصلي.

(٢) يتحدث هيجل عن حق الملكية فى قسم المجرد. ولا حاجة بنا للقول بأنه ما إن يقدم مفهوم المجتمع حتى يقيد نطاق مشروعية وضع اليد.

(٣) يشير ذلك إلى الدين كشيء جواني. وفى حالة المجتمع المنظم لا يستطيع الإنسان أن يدعى عدم إمكان الانتهاك للتعبير الخارجى عن معتقداته الدينية عندما يكون هذا التعبير مؤذيا من الناحية الأخلاقية.

انسحاب إرادة المرء من شيء ما ويتركه بلا مالك. وفي استطاعتى أن أتنازل عن مظلة بهذه الطريقة. لكنا عندئذ نظل داخل دائرة المفهوم المجرد للملكية. إننا نتقدم إلى ما وراء هذه الدائرة عن طريق تقديم مفهوم الوحدة لإرادة اثنين أو أكثر من الأفراد من حيث الملكية أعنى عن طريق تطوير مفهوم العقد. عندما يعطى الإنسان، يبيع، أو يبادل عن طريق الاتفاق تلتقى إرادتان. لكنه يستطيع أيضا أن يتفق مع شخص أو أكثر على حيازة واستخدام ملكية معينة على سبيل المثال ولغاية مشتركة، فها هنا اتحاد الإرادات الذى يتوسطه شيء خارجي يكون أكثر وضوحًا.

لكن برغم أن العقد يستند إلى إرادة الأفراد، فمن الواضح أنه ليس ثمة ضمان أن الإرادات الجزئية للأطراف المتعاقدة سوف تظل فى اتحاد، وبهذا المعنى فإن وحدة الإرادات فى إرادة مشتركة هو أمر عرضى وهو يشمل بداخله إمكان سلبه الخاص. وهذا السلب يتحقق بالفعل فى الخطأ. غير أن مفهوم الخطأ ينتقل من خلال أطوار متعددة. ويدرس هيجل بدوره الخطأ المدنى (الذى هو نتيجة تأويل غير صحيح بدلاً من أن يكون نية شريرة أو عدم احترام حقوق الأشخاص الآخرين) والنصب، والجريمة، والعنف. والفكرة الشاملة للجريمة تصل به إلى موضوع العقاب الذى يفسره على أنه إلغاء للخطأ، إلغاء يقال إنه مطلوب حتى بالإرادة الضمنية للمجرم نفسه. إن المجرم عند هيجل لا يعامل مثل الحيوان الذى ينبغى إصلاحه أو ردعه، بل كموجود عاقل حر، فهو يوافق ضمنا على، بل حتى يطلب، إلغاء جريمته من خلال العقاب.

والآن من السهل أن نرى كيف أن هيجل ينتقل من مفهوم العقد إلى مفهوم الخطأ؛ ذلك لأن العقد بوصفه فعلاً حرًا يتضمن إمكان انتهاكه. لكن ليس من السهل بهذا الشكل أن نرى كيف أن مفهوم الخطأ يمكن أن ننظر إليه بمعقولية على أنه الوحدة على مستوى أعلى من تصورات الملكية والعقد. ومع ذلك، فإنه واضح أن جدل هيجل كثيرًا ما يكون عملية تأمل عقلى تؤدى فيها فكرة ما على نحو طبيعي- إلى حد ما- إلى فكرة أخرى أكثر منها عملية استنباط ضرورى دقيقة. وحتى على الرغم من إصراره على أن يراقب خطة ثلاثية مطردة، فإنه لا يقع عليها ضغط كبير.

٦ - هناك تضاد فى الخطأ بين الإرادة الجزئية والإرادة الكلية، مبدأ الحق الكامن فى الإرادة المشتركة التى يُعبر عنها فى العقد. وهذا صحيح على الأقل بالنسبة للخطأ فى صورة الجريمة. إن الإرادة الجزئية تنفى الحق وهى حين تفعل ذلك فهى تنفى الفكرة الشاملة للإرادة التى هى كلية الإرادة العاقلة الحرة بما هى كذلك. والعقاب، كما سبق أن رأينا، هو سلب هذا السلب. غير أن العقاب خارجى بمعنى أنه يتأثر بالسلطة الخارجية. ولا يمكن التغلب على التضاد أو السلب بطريقة تامة إلا عندما تكون الإرادة الجزئية فى انسجام مع الإرادة الكلية، أعنى عندما تصبح ما ينبغى أن يكون، أى متطابقة مع الإرادة على نحو ما ترتفع فوق الجزئية المحض والأنانية المحض. ومثل هذه الإرادة هى الإرادة الأخلاقية، وهكذا ننقاد إلى القيام بالانتقال من مفهوم الحق إلى الأخلاق.

من المهم أن نلاحظ أن مصطلح "الأخلاق" يستخدمه هيجل بمعنى أكثر حصرا من معناه فى الاستخدام المألوف. صحيح أن المصطلح يمكن استخدامه بطرق عدة فى اللغة المألوفة، لكن عندما نفكر فى الأخلاق فإننا نفكر عمومًا فى تحقيق واجباتنا الإيجابية لاسيما فى الوضع الاجتماعي، فى حين أن هيجل يتجرد من واجباتنا الجزئية من أجل الأسرة على سبيل المثال، أو الدولة، ويستخدم المصطلح فيما يسميه "تعين الإرادة بمقدار ما تكون فى جوانية الإرادة بصفة عامة"(١). إن الإرادة الأخلاقية هى إرادة حرة تعود إلى نفسها، أعنى أنها واعية بنفسها من حيث إنها حرة ولا تعترف إلا بنفسها، لا بسلطة خارجية، مبدأ لأفعالها. ويقال إن الإرادة بما هى كذلك **لامتناهية** ليس ببساطة فى ذاتها بل من أجل ذاتها. "إن وجهة النظر الأخلاقية هى وجهة نظر الإرادة من حيث إنها لامتناهية **ليس ذاتها بل من أجل ذاتها** " (٢). إنها الإرادة من حيث إنها واعية بذاتها كمصدر لمبدأ الفعل بطريقة غير مقيدة. والواقع أن هيجل لم يقدم موضوع الإلزام بطريقة عابرة أو ما ينبغى أن يكون، لأن الإرادة منظورًا إليها على أنها إرادة جزئية متناهية قد لا تكون متفقة مع الإرادة منظورًا إليها على أنها كلية، وما تريده الأخيرة على هذا النحو يبدو

---

(1) W. X. p. 392, 503.
(2) W. VII, p. 164 R. 105.

للأولى مطلبًا أو إلزامًا. وكما سنرى حالا،فإنه يناقش الفعل من وجهة نظر مسئولية الذات على فعلها. لكن فى هذه المعالجة للأخلاق يهتم باستقلال الإرادة الحرة فى جانبها الذاتي، أعنى فى الجانب الصورى للأخلاق بطريقة خالصة (بالمعنى الواسع للفظ).

وهذه المعالجة الصورية الخالصة للأخلاق هى بالطبع تراث سيء الطالع من الفلسفة الكانطية. ومن المهم جدًا إذن أن نفهم أن الأخلاق- كما يستخدم هيجل هذا المصطلح- مفهوم أحادى الجانب لا يبقى فيه الذهن. ومن المؤكد أنه لم يكن فى نيته القول إن الأخلاق تعتمد على "الجوانية"، بل على العكس لقد كان فى نيته أن يُبيّن أن المفهوم الصورى الخالص لا يكفي. ومن ثم ففى استطاعتنا القول إنه كان يعالج الأخلاق الكانطية على أنها لحظة فى التطور الجدلى للوعى الأخلاقى الكامل. وإذا استخدمنا مصطلح "الأخلاق" ليعنى حياة الإنسان الأخلاقية كلها فسوف يكون من غير الصواب القول إنه جعلها بأسرها صورية وجوانية أو ذاتية. لأنه لم يفعل شيئا من هذا القبيل. وفى الوقت نفسه من المشكوك فيه القول إنه فى الانتقال من الأخلاق بالمعنى الضيق إلى الحياة الأخلاقية العينية هناك بعض العناصر المهمة فى الوعى الأخلاقى حُذفت أو على الأقل مرت مرور الكرام.

الإرادة الذاتية تتخارج فى الفعل. لكن حرية الإرادة كتحديد ذاتى لها الحق فى النظر إليها على أنها فعلها الخاص الذى يمكن أن تكون مسئولة عنه، فقط تلك الأفعال التى ترتبط بها بعلاقات معينة. ومن ثم ففى استطاعتنا القول إن هيجل طرح سؤالاً: ما الأفعال التى يمكن أن يكون الشخص بحق مسئولا عنها.؟ أو ما هى أفعال شخص ما؟ لكن لابد لنا أن نتذكر أن هيجل كان يفكر فى خصائص الأفعال، ولم يكن يهتم فى هذه المرحلة بأن يحدد أين تكمن الواجبات الأخلاقية العينية لشخص ما. والواقع أن الشخص يمكن أن يكون مسئولا عن الأفعال الحسنة والأفعال السيئة على حد سواء. ولقد ذهب هيجل إلى ما وراء التمييز الأخلاقى بين الخير والشر كخاصتين للفعل تجعلان من الممكن لنا القول إن الشخص يسلك سلوكا أخلاقيا أو غير أخلاقي.

أولا: أى تغير أو تبديل فى العالم يحدثه الشخص يمكن أن يسمى "فعلا" أو عملا. لكنه له الحق فى التعرف على فعله ""هذا" من حيث إنه فقط العمل الذى هو الهدف لإرادته. فالعالم الخارجى هو دائرة العرضية، وأنا لا أستطيع أن أعتبر نفسى مسئولا عن النتائج غير المتوقعة لفعلي. ولا ينتج عن ذلك بالطبع أن أتنصل من كل نتائجه؛ لأن بعض النتائج هى ببساطة المظهر الخارجى الذى يفترضه فعلى. ولابد أن تُحسب أنها تدخل ضمن غرضي. لكن ما يخالف فكرة التحديد الذاتى للإرادة الحرة أن أعتبر نفسى مسئولا عن النتائج غير المتوقعة، أو التغيرات فى العالم التى هى بمعنى ما عملي، ولكن من المؤكد أنها متضمنة فى غرضي.

ومن ثم فالغرض هو بهذا الشكل الطور الأول للأخلاق، أما الطور الثانى فهو القصد أو النية أو بدقة أكثر النية والرفاهية أو السعادة. ويبدو من الصواب القول إننا بصفة عامة نستخدم كلمتى "الغرض" و "النية" كمترادفين، لكن هيجل يميز بينهما. ولو أننى أشعلت عود ثقاب فى مادة سريعة الاشتعال فى موقد الفحم، فإن النتيجة الطبيعية والمنتظرة لفعلى هى أن ينجم عن ذلك نار، لقد كان غرضى إشعال النار. لكنى لم أقم بهذا الفعل إلا من منظور غاية أنتويها كأن أحذر نفسى أو أجفف الغرفة. وتتناسب نيتى مع الطابع الأخلاقى للفعل. وهو بالطبع ليس وحده العامل المناسب. إن هيجل أبعد ما يكون عن القول بأن أى نوع من الفعل تبرره النية الحسنة. لكن النية رغم ذلك لحظة أو عامل مناسب للأخلاق.

ويزعم هيجل أن النوايا موجهة نحو الرفاهية أو الرخاء. وهو يصر على أن الفاعل الأخلاقى له الحق فى البحث عن رفاهيته الخاصة، وإشباع حاجاته بصفته موجودًا بشريًا. وهو لا يفترض بالطبع أن الأثرة أو حب النفس Egoism هى معيار الأخلاق. لكن فى الوقت الحالى نحن ننظر إلى الأخلاق بمعزل عن إطارها وتعبيرها الاجتماعي. وعندما يصر هيجل على أن للإنسان الحق فى البحث عن رفاهيته الخاصة، فإنه يقول إن إشباع حاجات المرء بوصفه موجودًا بشريًا ينتمى إلى الأخلاق وليس معارضًا لها. إنه بعبارة أخرى، يدافع عن وجهة النظر التى كانت موجودة فى الأخلاق اليونانية كما يمثلها أرسطو، ويرفض الفكرة الكانطية التى تقول إن الفعل يفقد قيمته الأخلاقية لو أنه صدر عن ميل أو هوى.

وفى رأيه أنه من الخطأ التام أن نفترض أن الأخلاق تعتمد على الرفاهية المستمرة ضد الميول والدوافع الطبيعية.

وبرغم من أن الفرد جدير بالبحث عن رفاهيته الخاصة، فمن المؤكد أن الأخلاق لا تعتمد على الإرادة الجزئية التى تبحث عن خيرها الجزئي.. وفى الوقت نفسه لابد من الاحتفاظ بهذه الفكرة، لا سلبها ببساطة. ومن هنا فلابد لنا من السير إلى فكرة الإرادة الجزئية التى تتحد مع الإرادة العاقلة، ومن ثم الإرادة الكلية، وتستهدف الرفاهية الكلية. ووحدة الإرادة الجزئية مع مفهوم الإرادة فى ذاتها، (أعنى بالإرادة العاقلة بما هى كذلك) هى الخير الذى يمكن أن يوصف بأنه "تحقق الحرية، الغرض النهائى المطلق للعالم"[١]

إن الإرادة العقلية بما هى كذلك هى إرادة الإنسان الحقيقية، إرادته كموجود عاقل وحر. والحاجة إلى تطابق إرادته الجزئية، إرادته بوصفه هذا الفرد الجزئى أو ذاك، مع الإرادة العاقلة (ربما قال المرء لهذه الذات الحقيقة) تمثل نفسها كواجب وإلزام. وبمقدار ما تكون الأخلاق مجردة من أى واجب موضوعى عيني، فإننا نستطيع القول إن الواجب ينبغى أن نؤديه من أجل الواجب ذاته. إنه يجب على الإنسان أن يطابق إرادته الجزئية مع الإرادة الكلية التى هى إرادته الحقة أو إرادته الواقعية، وينبغى أن يفعل ذلك ببساطة لأنه واجبه. لكن ذلك بالطبع لا يخبرنا بشيء ما الذى ينبغى على الإنسان أن يريده بصفة خاصة. ونحن لا نستطيع القول سوى أن الإرادة الخيرة يحددها اليقين الداخلى للذات الذى هو الضمير: "الضمير يعبّر عن الاسم المطلق للوعى الذاتى بالذات فى أن تعرف **فى ذاتها وبذاتها** ما هو حق وما هو واجب، وألا تعترف بشيء على أنه حق خلاف ما تعرف أنه خير، وفى الوقت نفسه تؤكد أن ما تعرفه وما تريده على أنه خير هو فى الحقيقة حق وواجب".[٢]

---

(1) W. VII, pp. 188, R. 129.
(2) W. VII, pp.196-197,R,137.

وهكذا نجد أن هيجل يضم إلى ما يتصوره أخلاقًا ما قد نسميه الإصرار البروتستانتى على الجوانية وعلى السلطة المطلقة للضمير. لكن المذهب الذاتى الخالص والجوانية هما حقا مكروهان لديه. ولقد اتجه فى الحال لمناقشة أنك لو اعتمدت على الضمير الذاتى الخالص فذلك شر بالقوة. وإذا أقنع نفسه بالقول بأن ضمير المرء قد يخطئ، وأن بعض المعايير أو المقاييس الموضوعية مطلوبة، لكان عليه أن يعرض موقفًا عقليًا سهلاً ومألوفًا. لكنه أعطى انطباعا بمحاولة إقامة رابطة بين الجوانية الأخلاقية غير الرقيقة وبين الشر على الأقل كاتصال ممكن. لكن إذا وضعنا المبالغة جانبًا فإن نقطته الرئيسة هى أننا لا نستطيع أن نعطى مضمونًا محددًا للأخلاق على مستوى الجوانية الأخلاقية الخالصة، وإذا فعلنا ذلك فإن علينا أن نتوجه إلى فكرة المجتمع المنظم.

إن مفهومى الحق المجرد والأخلاق عند هيجل هما فكرتان أحادية الجانب عليهما أن يتحدا فى مستوى أعلى فى تصور الحياة الأخلاقية. أعنى أنه فى التطور الجدلى لدائرة الروح الموضوعى يكشفان عن نفسيهما كلحظتين أو طورين فى تطور مفهوم الأخلاق العينية، طورين لابد فى الوقت نفسه أن يُسلبا، ويحفظا، ويرفعا.

الأخلاق العينية هى عند هيجل الأخلاق الاجتماعية، فموقف المرء فى المجتمع هو الذى يخصص ويحدد واجباته. ومن ثم فالأخلاق الاجتماعية هى مركب أو وحدة فى مستوى أعلى للتصورين أحادى الجانب للحق والأخلاق.

٧ - طريقة هيجل فى التعامل مع الحياة العينية هى أن يستنبط اللحظات الثلاث لما أسماه "الجوهر الأخلاقي"؛ وهي: الأسرة، والمجتمع المدنى والدولة. وقد يتوقع المرء منه بالطبع أن ينظر إلى واجبات الإنسان العينية فى هذا الوضع الاجتماعي. لكن ما يفعله بالفعل هو دراسة الطبائع الجوهرية للأسرة، والمجتمع المدني، والدولة، وبيان كيف يؤدى مفهوم منها إلى مفهوم آخر. وهو يلاحظ أنه ليس من الضرورى أن نضيف أن على الإنسان هذه الواجبات أو تلك تجاه أسرته أو تجاه دولته؛ لأن ذلك سوف يكون واضحًا بما فيه الكفاية من دراسة الطبائع والماهيات لهذه المجتمعات. لكن مهما يكن من شيء فليس فى استطاعتنا أن نتوقع من الفيلسوف على نحو سليم أن يضع قائمة

بالواجبات الجزئية، فهو مهتم بالكلى وبالتطور الجدلى للتصورات أكثر من وضع مفاهيم للأخلاقيات.

الأسرة، التى هى اللحظة الأولى فى "الجوهر الأخلاقي" أو هى اتحاد الموضوعية والذاتية الأخلاقية، يقال إنها "المباشر أو الروح الأخلاقى الطبيعي"(١). وفى الدائرة الاجتماعية تتموضع الروح البشرى التى تصدر- إنْ صَّح التعبير- أو تخرج من جوانيتها أولاً وكل شيء فى الأسرة. ولا يعنى ذلك القول إنه فى رأى هيجل أن الأسرة مؤسسة انتقالية تذهب بعيدًا عندما تصل أنواع أخرى فى المجتمع إلى تطورها التام. وذلك يعنى أن الأسرة تسبق المجتمع منطقيًا بمقدار ما تمثل الكلى منطقيًا فى لحظته الأولى المباشرة. ويُنظر إلى أعضاء الأسرة على أنهم واحد، متحدون فى البداية برابطة الشعور، أعنى بواسطة الحب(٢). فالأسرة هى ما يمكن أن يسميه المرء شمول الشعور فهى - إنْ صَّح التعبير- شخص واحد يعبر عن إرادته فى الملكية، الملكية العامة للأسرة.

لكننا إذا ما نظرنا إلى الأسرة على هذا النحو، فلابد لنا أن نضيف أنها تحتوى بداخلها على بذور التفكك والانحلال. ففى داخل الأسرة المسماة بشمول- الشعور، والتى تمثل لحظة فى الكلية يوجد الأطفال ببساطة على أنهم أعضاء، وهم بالطبع أشخاص وأفراد، لكنهم كذلك **فى** ذواتهم أكثر من أن يكونوا من **أجل** ذواتهم. لكن مع مرور الزمن يخرجون من وحدة حياة الأسرة إلى حالة الأشخاص الأفراد الذين يكون لكل منهم خططه فى الحياة.. الخ. إن الجزئيات تنبثق من كلية حياة الأسرة وتؤكد ذاتها كجزئيات.

إن الفكرة الشاملة لوحدة الأسرة التى هى نسبيًا بلا تمايز ولا اختلاف التى تتحطم خلال انبثاق الجزئية ليست فى ذاتها- بالطبع- الفكرة الشاملة للمجتمع. بل هى بالأحرى الفكرة الشاملة للتفكيك وسلب المجتمع، إلا أن هذا السلب هو نفسه يُسلب أو يُتغلب عليه فيما يسميه هيجل بالمجتمع المدنى الذى يمثل اللحظة الثانية فى تطور الأخلاق الاجتماعية.

---

(1) W. VII, p. 237, R. 157.

(٢) من الواضح أن هيجل لم يكن من الحمق ليؤكد أن كل أسرة من الناحية التجريبية متحدة عن طريق الحب، ولكنه يتحدث عن تصور- أو الماهية الثالثة للأسرة، أو ما ينبغى أن يكون.

ولكى نفهم ما يعنيه هيجل بالمجتمع المدنى ففى استطاعتنا أن نتصور فى البداية كثرة الأفراد، كل فرد منهم يسعى لغاياته الخاصة، ويحاول أن يشبع حاجاته. ولابد لنا عندئذ أن نتصورهم كوحدة فى شكل منظمة اقتصادية لدعم أفضل لغاياتهم. وسوف يتضمن ذلك تقسيم العمل وتطوير الطبقات الاقتصادية والنقابات. وفضلاً عن ذلك، فإن منظمة اقتصادية من هذا القبيل تتطلب لاستقرارها تأسيس القانون وجهازًا لدعم القانون يُسمى دور القضاء: الشرطة والسلطة القضائية.

وبمقدار ما ينظر هيجل إلى الدستور السياسى والحكومة تحت عنوان "الدولة" وليس تحت عنوان "المجتمع المدني" فإننا قد نميل إلى القول بأن الأخير لم يوجد قط. إذ كيف يمكن أن يكون هناك قوانين وإدارة للعدالة إلا فى الدولة؟ والجواب هو بالطبع، لا يمكن أن يكون. لكن هيجل لم يكن معنيًا بتأكيد أن المجتمع المدنى موجود على الإطلاق فى شكله الدقيق الذى يصفه به. ذلك لأن مفهوم المجتمع المدنى عنده أحادى الجانب ومفهوم غير مكتمل عن الدولة ذاتها، إنها الدولة بوصفها "دولة خارجية"(١)، أعنى أنها الدولة وقد حُذفت منها طبيعتها الجوهرية الأخيرة.

وبعبارة أخرى يهتم هيجل بالتطور الجدلى لمفهوم الدولة، وهو يفعل ذلك بأن يأخذ مفهومين أحادى الجانب للمجتمع ويُبيّن أنهما يمثلان أفكارًا وهما متحدان مع خطة أعلى فى تصور الدولة. وتبقى الأسرة بالطبع فى الدولة. كما يبقى المجتمع المدني. لأنه يمثل جانبا من الدولة حتى ولو كان جانبًا جزئيًا فحسب. لكن لا ينتج أن هذا الجانب إذا ما أُخذ على حدة وسُمى "بالمجتمع المدني"، يوجد بالفعل بما هو كذلك. إن التطور الجدلى لمفهوم الدولة هو تطور تصورى وهو لا يرادف العبارة التى تقول إن الأسرة موجودة أولا إذا ما تحدثنا من الناحية التاريخية، ثم المجتمع المدني، ثم الدولة حتى على الرغم من أن هذه المفاهيم يطرد بعضها بعضًا بالتبادل. ولو أننا فسرنا هيجل بهذه الطريقة فمن المحتمل أن نميل إلى الظن بأنه مهتم بعرض نظرية شمولية عن الدولة تخالف — مثلاً— النظرية التى قدمها "هربرت سبنسر" التى تتطابق إلى حد ما، مع بعض التحفظات المهمة

---

(1) W. X. p. 401, E. 523.

مع مفهوم المجتمع المدني. لكن برغم أن هيجل نظر بدون شك إلى نظرية هربرت سبنسر في المجتمع على أنها ناقصة جدًا، فإنه اعتقد أن لحظة الجزئية يمثلها مفهوم المجتمع المدنى على نحو ما يكون محفوظًا وليس ملغيا ببساطة فى الدولة.

٨ - تمثل الأسرة لحظة الكلية بمعنى الوحدة غير المتمايزة، ويمثل المجتمع المدنى لحظة الجزئية، وتمثل الدولة لحظة الكلى والجزئي، وبدلا من الوحدة غير المتمايزة نجد فى الدولة كلية متمايزة أعنى وحدة فى اختلاف. وبدلاً من " الجزئية التامة"[١] نجد توحيدًا للجزئى مع الإرادة الكلية. وإذا عبرنا عن ذلك بطريقة أخرى قلنا إن الوعى الذاتى فى الدولة يرتفع إلى مستوى الوعى الذاتى الكلى ويعى الفرد ذاته بأنه عضو فى الشمول بتلك الطريقة التى تجعل ذاته لا تعدم بل تتحقق. وليست الدولة كليًا مجردًا يقف فوق أعضائه: وإنما هى توجد فيهم ومن خلالهم. وفى الوقت نفسه عن طريق المشاركة فى حياة الدولة يرتفع الأعضاء فوق جزئيتهم التامة. وبعبارة أخرى الدولة هى اتحاد عضوي، إنها كلى عينى يوجد فى الجزئيات ومن خلالها التى هى متمايزة وواحدة فى وقت واحد.

يقال إن الدولة هى جوهر أخلاقى واع بذاته[٢]. فهى الروح الأخلاقى من حيث هو إرادة جوهرية تتجلى وتظهر وتعرف وتفكر فى ذاتها، وتنجز ما تعرف بمقدار ما تعرف[٣]. الدولة هى الوجود بالفعل للإرادة العقلية عندما ترتفع هذه الإرادة إلى مستوى الوعى الذاتى الكلي. وعلى هذا النحو تكون أعلى تعبير عن الروح الموضوعي. واللحظات السابقة لهذه الدائرة تُلخص وتكوّن مركبًا فيها. فمثلاً تقوم الحقوق وتتأكد على أنها تعبير عن الإرادة العقلية الكلية. وتحصل الأخلاق على مضمونها. وهذا معناه أن واجبات الإنسان يحددها وضعه فى الكيان العضوى الاجتماعي. وهذا لا يعنى بالطبع أن واجبات الإنسان تكون فقط نحو الدولة وليس عليه واجبات تجاه الأسرة؛ ذلك لأن الأسرة لم يتم

---

(١) الحديث عن المجتمع المدنى على أنه يمثل «الجزئية التامة» هو من وجهة نظر ما سقوط فى خطأ المبالغة، فمن داخل المجتمع المدنى نفسه يظهر النظام والتأكيد الذاتى للجزئيات الذى يتم التغلب عليه جزئيا من خلال النقابات التى يؤكدها هيجل. لكن اتحاد الإرادات بين أعضاء النقابات فى بحثهم عن غاية مشتركة، له أيضا كلية محدودة ويمهد الطريق للانتقال إلى مفهوم الدولة.

(2) W. X. p. 409, E. 535.

(3) W. VII, p. 328, R. 257.

إلغاؤها فى الدولة فهى لحظة جوهرية فى حياة الدولة. ولا يريد هيجل أن يقول إن واجبات الإنسان يحددها مرة واحدة وإلى الأبد الوضع الاجتماعى الذى لا يمكن أن يتغير. فعلى الرغم من أنه يصر على أن رفاهية الكيان العضوى الاجتماعى كله بالغة الأهمية، فإنه يصر أيضا على أن مبدأ الحرية الفردية والقرار الشخصى لا ينعدم فى الدولة بل يُحفظ. ونظرية "وضعى وواجباتها" إذا استخدمنا عبارة "برادلي" الشهيرة لا تعنى قبول نوع من النظام الطبقى المغلق.

والواقع أنه لا يمكن أن ننكر أن هيجل يتحدث عن الدولة بمصطلحات تُعلى من شأنها إلى أقصى حد، بل حتى يصفها، على سبيل المثال، بأنها "هذا الإله الفعلي"[1]. لكن هناك عدة نقاط لابد أن نضعها فى ذهننا: أولا: الدولة بوصفها روحًا موضوعيًا هى بالضرورة "إلهية" بمعنى ما. وكما أن المطلق نفسه هو الهوية فى الاختلاف فكذلك الدولة، رغم أنها كذلك فى نطاق ضيق. وثانيا: من الضرورى أن نتذكر أن هيجل يتحدث من خلال مفهوم الدولة وماهيتها المثالية، ولم تكن لديه أية نية للقول بأن الدولة التاريخية محصنة ضد النقد. والواقع أنه جعل هذه النقطة فى غاية الوضوح. "الدولة ليست عملاً من أعمال الفن وإنما هى موجود فى العالم، ومن ثم فهى موجودة فى دائرة النزوة والهوى والعرضية، والخطأ، ويمكن تشويه صورتها بالسلوك الشرير من كثير من النواحي. لكن أقبح موجود بشرى والمريض، والأعرج – لا يزال كل منهم إنسانًا حيًا. إن العنصر الإيجابي، الحياة، يظل موجودًا على الرغم من الحرمان، وهذا العنصر الإيجابى هو الذى علينا أن ندرسه هنا"[2].

ثالثا: لابد لنا أن نضع فى أذهاننا كما يصّر هيجل واقعة مفادها أن نضج الدولة أو تطورها الجيد يحافظ على تطورها الجيد، وعلى الحرية الخاصة بالمعنى المألوف. والواقع أنه يؤكد أن إرادة الدولة لابد أن تسود الإرادة الجزئية، عندما يحدث صدام بينهما. وبمقدار ما تكون إرادة الدولة الإرادة الكليّة أو العامة، فهى عنده بمعنى ما إرادة

(1) W. VII, p. 336, R. 258.
(2) Ibid.

الفرد "الحقيقية". وينتج عن ذلك أن توحيد الفرد لمصالحه مع مصالح الدولة فى هوية واحدة هو التحقق الفعلى للحرية؛ ذلك لأن الإرادة الحرة هى الكلى بالقوة، وبوصفها كليًا فإنها لا تريد سوى الصالح العام. وهناك جرعة قوية من نظريات روسو فى النظرية السياسية عند هيجل. وفى الوقت نفسه من الظلم لهيجل أن نستنتج من طريقة التعليم العالى التى تحدث عنها عن سيادة وألوهية الدولة النتيجة التى تقول إن مثله الأعلى هو الدولة الشمولية التى فيها ترد الحرية الخاصة والمبادرة إلى حدهما الأدنى، بل على العكس الدولة الناضجة هى فى نظر هيجل دولة تؤكد الحد الأقصى من تطور الحرية الشخصية التى تتعارض مع حقوق السيادة للإرادة الحرة. وهكذا يصر على أن استقرار الدولة يحتاج أن يقوم أعضاؤها بجعل الغاية الكلية هى غايتهم[١] طبقا لأوضاعهم المختلفة، وقدراتهم المتنوعة. وهم يحتاجون إلى أن تكون الدولة – بالمعنى الحقيقي– الوسيلة لإشباع غاياتهم الذاتية[٢]. وكما سبق أن لاحظنا بالفعل، لم يتم ببساطة إلغاء مفهوم المجتمع المدنى ليدخل فى مفهوم الدولة.

وفى هذه الدراسة للدولة ناقش هيجل فى البداية الدستور السياسى وميل[٣] الملكية الدستورية إلى الشكل الأكثر عقلانية. لكنه نظر إلى الدولة على كونها أفضل لو كانت نقابية تعاونية، فهى أكثر عقلانية من الدولة الديمقراطية على غرار النموذج الإنجليزي. أعنى أنه أكد أن المواطنين ينبغى أن يشاركوا فى شئون الدولة كأعضاء تابعين لأنواع من الكل، والنقابات والطبقات الاجتماعية أكثر منهم كأفراد. أو بصورة أكثر دقة من كونهم ممثلين عليهم أن يمثلوا النقابات والطبقات الاجتماعية أكثر منهم مواطنين أفرادًا بما هم كذلك بدقة. ويبدو أن هذه النظرة يتطلبها التخطيط الجدلى لهيجلي؛ لأن مفهوم المجتمع المدني، الذى تم الاحتفاظ به فى مفهوم الدولة، يصل إلى القمة فى فكرة النقابة.

(١) علينا أن نتذكر أن هيجل كان إلى حد ما مهتمًا بأن يتعلم الألمان الوعى الذاتى السياسي.

(2) CF. W. VII. p. 344. R. 265 addition.

(3) W. X. p. 416, E. 540.

وكثيرًا ما يقال إننا باستنباط الملكية الدستورية بوصفها أعظم شكل عقلانى فى التنظيم السياسي، فإن هيجل قدس الدولة البروسية الموجودة فى عصره. لكن على الرغم من أنه – مثل فشته – قد انتهى إلى النظر إلى بروسيا على أنها الأداة العليا الواعدة بتعليم الألمان الوعى الذاتى السياسي، فإن حسه التاريخى كان أقوى جدًا من أن يسمح له أن يفترض أن نوعًا واحدًا جزئيا من الدساتير يمكن أن نتبناه لأنه مفيد لدى أمة معينة بغض النظر عن تاريخها، وتراثها، وروحها. وقد يكون تحدث كثيرا عن الدولة العقلية. لكنه كان هو نفسه أبعد عن المعقولية عندما ظن أن الدستور يمكن أن يفرض على جميع الأمم ببساطة لأنه يتطابق بصورة أفضل مع حاجات العقل المجرد. يقول: "**يتطور** الدستور من روح الأمة **فقط** فى هوية مع تطور هذا الروح" وهو يتخلل، إلى جانب الروح وفى ارتباط بها: درجات التكوين والتغيرات التى تتطلبها الروح. إن الروح الكامنة وتاريخ الأمم (والتاريخ هو ببساطة تاريخ الروح) التى بواسطتها صنعت الدساتير"(١). فعلى سبيل المثال لقد أراد نابليون أن يعطى الأسبان دستورًا **قبليًا**، لكن المحاولة فشلت فشلاً ذريعًا، ذلك لأن الدستور ليس منتجا صناعيًا، وإنما هو عمل قرون من الفكرة والوعى العقلى بمقدار تطوره بين الشعب.. وما قدّمه نابليون للإسبان كان أكثر عقلانية مما كان عندهم من قبل، ومع ذلك رفضوه بوصفه شيئا غريبًا عنهم"(٢).

ولقد لاحظ هيجل أكثر من ذلك أنه من العبث – من وجهة نظر ما – أن نسأل عما إذا كان النظام الملكي، أو الديمقراطية هما أفضل شكل للحكومة. إن حقيقة الأمر هى أن أى دستور يكون أحادى الجانب وناقص ما لم يجسد مبدأ الذاتية (أعنى مبدأ الحرية الشخصية) ويحقق مطالب "العقل الناضج"(٣). وبعبارة أخرى إن الدستور الأكثر عقلانية يعنى دستورًا أكثر ليبرالية على الأقل. بمعنى أنه لابد أن يقر صراحة بالتطور الحر للشخصية الفردية واحترام حقوق الأفراد. ولم يكن هيجل رجعيًا على الإطلاق إلى هذا الحد كما يفترض النقاد أحيانا. كما أنه لم يكن يشتاق إلى **النظام القديم**.

(1) W. X. p. 416 E. 540.
(2) W. VII. p. 376 addition
(3) W. VII. p. 376. R. 273 addition.

٩ – من المهم أن نلفت النظر إلى فكرة هيجل العامة عن النظرية السياسية. إن إصراره على أن الفيلسوف يهتم بمفهوم الدولة أو ماهيتها المثالية،قد يوحى بأن مهمة الفيلسوف هى أن يبين للساسة ورجالات الدولة ما ينبغى أن يهدفوا إليه بأن يصفوا لهم على وجه التقريب الدولة المثالية المفترضة على هيئة ماهيات العالم الأفلاطوني. لكنا لو نظرنا إلى تصدير **فلسفة الحق** لوجدنا هيجل ينكر بكلمات صريحة أن تكون مهمة الفيلسوف أن يقوم بشيء من هذا القبيل. إذ يهتم الفيلسوف بفهم الواقع الفعلى بدلا من تقديم تخطيط سياسى ودواء لكل الأمراض. والواقع الفعلي– بمعنى ما– هو الماضي؛ ذلك لأن الفلسفة السياسية تظهر فى فترة نضج الثقافة. وعندما يحاول الفيلسوف أن يفهم الواقع الفعلى فإنه ينتقل بذلك إلى الماضى ويتيح مجالاً للأشكال الجديدة. يقول هيجل فى عبارة شهيرة "حين ترسم الفلسفة لوحتها الرمادية، فتضع لونا رماديا فوق لون رمادي، فإن ذلك يكون إيذانا بأن صورة من صور الحياة قد شاخت (أو أن شكلاً من أشكال الحياة قد أصبح عتيقًا) لكن ما تضعه الفلسفة من لون رمادى فوق لون رمادى لا يمكن أن يجدد شباب الحياة، ولكنه يفهمها فحسب . إن بومة منيرفا Mimerva لا تبدأ فى الطيران إلا بعد أن يرخى الليل سدوله"(١).

لقد افترض بعض المفكرين، بالطبع، أنهم كانوا يخططون لنمط أزلي، ماهية مثل أعلى لا يتغير. لكن فى رأى هيجل أنهم كانوا على خطأ. "حتى **جمهورية** أفلاطون نفسها التى يُضرب بها المثل على أنها الصورة العليا **للمثل الأعلى الفارغ**، ليست فى جوهرها سوى تفسير لطبيعة الحياة الأخلاقية فى عصره"(٢). وقبل كل شيء لو أننا نظرنا إلى المسألة من وجهة نظر الفرد لرأينا أن "كلا منا هو ابن عصره وربيب زمانه، ويمكن أيضا أن نقول عن الفلسفة إنها عصرها ملخصا فى الفكر وكما أن من الحمق تصور إمكان

---

(1) W. VII. p. 376. R. 273 addition.

(2) W. III. p 36-7 R. وهى العبارة التى رد عليها ماركس بقوة فى عبارته الشهيرة إن مهمة الفيلسوف هى تغيير العالم وليس أن يفهمه ببساطة.

تخطى الفرد لزمانه، فإنه لمن الخطأ أيضا تصور إمكان تجاوز الفلسفة لزمانها الخاص أو أن فردًا يستطيع تجاوز زمانه.."[١].

ومن الواضح أن التعبير الصريح عن هذه النظرة يشكل ردًا على أولئك الذين ينظرون أو يحملون تقديس هيجل الظاهر للدولة البروسية على محمل الجد. لكن من الصعب علينا أن نفترض أن شخصا فهم جدًا أن أرسطو على سبيل المثال كان يقدس دولة المدينة عند اليونان فى عصر كانت فيه الحياة اليونانية قد انهارت يفترض بالفعل أن الدولة المعاصرة له تمثل الصورة النهائية للتطور السياسي. وحتى إذا كان هيجل يفكر على هذا النحو فليس فى فلسفته بما هى كذلك ما يضمن حكمه المبتسر، بل على العكس لابد للمرء أن يتوقع أن يحدث لدائرة الروح الموضوعى تطورات أبعد بمقدار ما يواصل التاريخ سيره.

ولا شك أن ذلك جزء مما يعنيه هيجل، فملاحظاته عن **جمهورية** أفلاطون تُبيّن أنه كذلك. وقد نسأل فى هذه الحالة: كيف استطاع فى الوقت نفسه أن يتحدث عن الفيلسوف السياسى على أنه مهتم بمفهوم أو ماهية الدولة؟!

وفى اعتقادى أن الإجابة عن هذا السؤال لابد أن تُقدم بمصطلحات ميتافيزيقا هيجل. إن مسار التاريخ هو التحقق الفعلى للروح أو العقل. إن "ما هو عقلى واقعي، وما هو واقعى عقلي"[٢]. ومفهوم الدولة هو مفهوم الوحدة فى الاختلاف على مستوى الحياة العقلية. ومن ثم فالروح الموضوعى الذى يصل إلى قمته فى الدولة، يتجه نحو تجلى الهوية فى الاختلاف فى الحياة السياسية. وهذا يعنى أن الدولة العقلية الناضجة سوف توحد فى ذاتها لحظتى الكلية والاختلاف، وسوف تجسد الوعى الذاتى الكلى أو الإرادة العامة والواعية بذاتها. لكن ذلك لا يتجسد إلا فى أرواح متناهية متمايزة ومن خلالها، كل منها بوصفه روحًا يمتلك قيمة "لامتناهية". ومن ثم فلا توجد "دولة" تامة النضج أو عقلية (لا يمكن أن تتفق مع تصور الدولة) ما لم تتفق مع تصور الدولة كشمول عضوى

(1) W. VII. p 33 R. (من التصدير)
(2) W. VII. p 33 R. (من التصدير)

مع مبدأ الحرية الفردية. والفيلسوف – عندما يتأمل الماضى وحاضر التنظيم السياسي– يستطيع أن يميز إلى أى حد نقترب من متطلبات الدولة بما هى كذلك. لكن هذه الدولة بما هى كذلك ليست ماهية قائمة بذاتها موجودة فى عالم سماوي. إنها غاية أو نهاية لحركة الروح أو العقل فى حياة الإنسان الاجتماعية. وفى استطاعة الفيلسوف أن يميز هذه الغاية Tolos فى ملخصها الماهوي، لأنه يفهم طبيعة الواقع. لكن لا ينتج عن ذلك أنه فى موقف أفضل– كفيلسوف – من أى شخص آخر يمكنه التنبؤ بالمستقبل أو أن يقول لرجالات الدولة وساساتها ما الذى ينبغى عليهم أن يفعلوه. "إذ يبدو أن الفلسفة تصل متأخرة أكثر مما ينبغى بالنسبة لهذه المهمة"(١). والواقع أن أفلاطون أخبر اليونانيين المعاصرين له ما الذى ينبغى عليهم أن يقوموا به– حسب رأيه– فى تنظيم المدينة. لكنه على أية حال كان متأخرًا أكثر مما ينبغي؛ لأن شكل الحياة التى كان يحلم بها فى إعادة التنظيم قد أصبح باردا، وسيكون بعد فترة مهيأ للانهيار. إن المخططات اليوتوبية قد هزمتها حركة التاريخ.

١٠ - كل دولة على علاقة بغيرها من الدول تمثل سيادة فردية، وتطالب بالاعتراف بها بما هى كذلك. والعلاقات المتبادلة بين الدول، تنظمها فى الواقع المعاهدات والقانون الدولى الذى يفترض سلفًا قبول الدول المعنية له. لكن لو أن هذا القبول رُفض أو سُحب فإن الحَكَم المطلق فى أى نزاع هو الحرب؛ لأنه لا توجد قوة مسيطرة فوق الدولة الفردية.

وإذا كان هيجل حقًا يسجل واقعة تجريبية واضحة فى حياة الدولة فى عصره؛ فليس ثمة مبرر لوجود تعليق مضاد. لكنه يستمر ليبرر الحرب كما لو كانت سمة أساسية من سمات التاريخ البشرى. صحيح أنه أقر بأن الحرب يمكن أن تجلب معها الكثير من الظلم والقسوة والضياع. لكنه يذهب إلى أن لها جانبًا أخلاقيًا ولا ينبغى النظر إليها على أنها "شر مطلق وعلى أنها مجرد حادث خارجى عارض"(٢). فهى على العكس ضرورة عقلية، "فمن **الضرورى** أن **يوضع** المتناهي، الملكية والحياة، على نحو قاطع بوصفهما أمرين

(1) W. VII. p 36 R. (من التصدير)
(2) W. VII. p 34 R.324.

عارضين.."[1] وهذا بالضبط ما تفعله الحرب. "الحرب؛ هى حالة تعالج تفاهة الخيرات الزمانية على نحو جاد، وكذلك الأشياء العابرة، وهى تفاهة كانت فى أوقات أخرى موضوعًا شائعًا للمواعظ المنمقة"[2].

وينبغى علينا أن نلاحظ أن هيجل لا يقول ببساطة إن صفات الإنسان الأخلاقية فى الحرب يمكن أن تنكشف كميزان للبطولة وهو أمر سليم بوضوح تام. كلا ولم يقل فقط إن الحرب تجلب لنا معها الطابع العابر للمتناهي، وإنما يؤكد أن الحرب ظاهرة عقلية ضرورية. وهى فى الواقع بالنسبة له وسيلة تجعل جدل التاريخ يتحرك بواسطتها وهى تمنع الكساد وتحتفظ فيما يقول بالصحة الأخلاقية للأمم. إنها الوسيلة الأساسية التى تكتسب روح شعب بواسطتها قوة متجددة، أو أن تنظيما سياسيا منهارا يُطرح جانبًا ويترك مكانه لتجلى أشد قوة للروح. ومن ثم فهيجل يرفض المثل الأعلى للسلام الدائم عند كانط[3].

من الواضح أن هيجل لم تكن لديه تجربة ولا خبرة بما نسميه بالحرب الشاملة. ولا شك أن حروب نابليون وكفاح روسيا من أجل الاستقلال كانت حية فى ذاكرته. لكن عندما يقرأ المرء الفقرات التى يتحدث فيها عن الحرب ورفضه للمثل الأعلى للسلام الدائم عند كانط فإنه يصعب تجنب الانطباع الكوميدى من ناحية وغير السار من ناحية أخرى لأستاذ جامعى رومانسى يجعل سمة الظلام فى التاريخ البشرى رومانسية، ويزخر فيها ببعض الزخارف الميتافيزيقية[4].

١١ - نكر العلاقات الدولية والحرب كأداة يتقدم بها جدل التاريخ يصل بنا إلى موضوع مفهوم تاريخ العالم عند هيجل.

---

(1) Ibid.
(2) Ibid.

(٣) انظر المجلد السادس ص١٨٥ و ص٢٠٩.

(٤) إنصافا لهيجل نستطيع أن نتذكر أنه هو نفسه قد انكوى من الحرب وعرضها للصفة العابرة للمتناهي، عندما فقد وظيفته وممتلكاته فى يينا نتيجة لحملة نابليون الظافرة.

يفرق هيجل بين ثلاثة أنواع رئيسة من التاريخ أو بالأحرى من كتابة التاريخ: أولا: هناك "التاريخ الأصلي"، أعني وصف الأعمال والأحداث وحالة المجتمع التي يراها المؤرخ بعينيه. ويمثل ثيوكيديدس هذا النوع الأول. وثانيا: هناك "النوع النظري" والتاريخ العام، الذي يمتد إلى ما وراء حدود خبرات المؤرخ، ينتمي إلى هذا النوع. وهذا هو على سبيل المثال التاريخ التعليمي.وثالثا: وهذا هو "التاريخ الفلسفي" أو فلسفة التاريخ. ويقول هيجل إن هذا المصطلح لا يعنى شيئا سوى دراسة التاريخ من خلال الفكرة"(١). لكن يصعب الادعاء بأن هذا الوصف مأخوذ بذاته، مضيء للغاية. وكما يقر هيجل صراحة لابد أن يقال شيء أكثر من ذلك على سبيل الإيضاح.

عندما نقول إن فلسفة التاريخ هى "دراسة التاريخ من خلال الفكر" فإننا نعنى بذلك أن الفكر قد وصل إلى هذه الدراسة. لكن الفكر الذى نعنيه – كما يصر هيجل– ليس خطة نتصورها مقدمًا أو تخطيطا سابقا توضع فيه الوقائع بطريقة مناسبة" والفكرة الوحيدة التى تجلبها الفلسفة معها (وهى تتأمل التاريخ) هى الفكرة البسيطة للعقل التى تقول إن العقل يسيطر على العالم وإن تاريخ العالم بالتالى يتمثل أمامنا بوصفه مسارًا عقليا"(٢). وبمقدار ما نتحدث عن الفلسفة فإن هذه الحقيقة تزودنا بها الميتافيزيقا لكنها افتراض فى التاريخ بما هو كذلك. ومن ثم فالحقيقة التى تقول إن تاريخ العالم هو الروح وهى تفض نفسها لابد أن تُعرض كنتيجة لتأمل التاريخ. وفى تأملنا للتاريخ "لابد أن يؤخذ كما هو: أى لابد أن نسير تاريخيا وتجريبيا"(٣).

التعليق الواضح على ذلك هو أنه حتى لو أن هيجل تخلى عن أى رغبة لإقحام التاريخ فى تصور مسبق، فإن الفكر أو الفكرة التى يجلبها الفيلسوف لدراسة التاريخ لابد أن يكون له تأثير كبير بوضوح فى تأويله للأحداث. وحتى إذا كانت الفكرة تقترح صراحة من

---

(1) W. XI, 34. S. p. 8.

حرف S يعنى الترجمة الإنجليزية لـ J.Sibree "محاضرات فى فلسفة التاريخ".

(2) W. XI, p. 34. S. p.9.

(3) W.XI, p. 36. S. p.10.

حيث إنها فرض يمكن التحقق منه تجريبيًا فإن الفيلسوف- مثل هيجل نفسه- الذى يؤمن أن حقيقتها قد تمت البرهنة عليها فى الميتافيزيقا سوف يكون بغير شك عرضة لتأكيد تلك الجوانب من التاريخ التى تبدو أنها تقدم دعمًا لهذا الفرض. وفضلاً عن ذلك فإن الفرض عند الفيلسوف الهيجلى لا يكون فرضًا حقًا على الإطلاق وإنما حقيقة مبرهنة.

غير أن هيجل يلاحظ أنه حتى المؤرخين الذين يرغبون أن يكونوا "منصفين" يجلبون مقولاتهم الخاصة إلى دراسة التاريخ، فانعدام التحيز المطلق أسطورة. ولن يكون هناك مبدأ للتأويل أفضل من الحقيقة الفلسفية الثابتة. وواضح أن فكرة هيجل العامة هى كذلك على وجه التقريب. وبما أن الفيلسوف يعرف أن الواقع هو العقل اللامتناهى الذى يفض نفسه، فإنه يعرف أن العقل لابد أن يعمل فى التاريخ البشرى. وفى الوقت نفسه فإننا لا نستطيع أن نتنبأ مقدمًا كيف يعمل. ولاكتشاف ذلك فإن علينا أن ندرس مجرى الحوادث كما يصوره المؤرخون بالمعنى العادى المألوف، ونحاول أن نميز المسار العقلى الذى له مغزى فى كتلة الأحداث العارضة. وباللغة اللاهوتية نحن نعرف مقدمًا أن العناية الإلهية تعمل فى التاريخ. لكن إذا أردنا أن نعرف كيف تعمل لابد لنا من دراسة المعطيات التاريخية.

إن تاريخ العالم، بالتالي، هو المسار الذى تصل الروح بواسطته إلى الوعى الفعلى بذاتها بوصفها حرية. ومن ثم "فتاريخ العالم هو التقدم فى الوعى بالحرية"(1). وهذا الوعى نبلغه بالطبع فقط فى روح الإنسان ومن خلاله. والروح الإلهى كما يتجلى فى التاريخ فى وعى الإنسان ومن خلاله هو روح العالم. ومن ثم فالتاريخ هو المسار الذى يصل بواسطة روح العالم إلى الوعى الصريح بذاته على أنه حر.

لكن على الرغم من أن روح العالم يبلغ الوعى بذاته على أنه حر فقط في، ومن خلال، الروح البشرى، فإن المؤرخ يهتم بالأمم بدلا من أن يهتم بالأفراد. ومن ثم فالوحدة – إنْ صًح التعبير– فى التطور العينى لروح العالم هى روح الأمة أو روح الشعب. ويعنى هيجل بذلك من ناحية ثقافة الشعب كما تتجلى ليس فقط فى تراثها ودستورها السياسي، بل

(1) W. XI, p. 46, S. p. 19.

أيضا فى الأخلاق، وفى الفن، والدين، والفلسفة. لكن الروح القومى ليس موجودًا بالطبع فى الأشكال القانونية والأعمال الفنية وما إلى ذلك. إنه شمول حي، فروح الشعب تعيش فى ذلك الشعب ومن خلاله. والفرد هو حامل **روح** الشعب بمقدار ما يشارك فى هذا الشمول الأكثر تحديدا، روح الشعب الذى هو نفسه طور أو لحظة فى حياة روح العالم.

والواقع أن هيجل يؤكد أن الأفراد فى "تاريخ العالم" الذين علينا أن نتعامل معهم هم الشعوب، الشمولات التى هى الدولة"(١). لكنه يستطيع استخدام مصطلح "الدولة"، و"روح الأمة" تقريبًا على نحو متبادل. لأن المصطلح الأول يعنى عنده شيئا أكثر كثيرًا من الدولة الشرعية، فهو يفهم من الدولة فى هذا السياق شمولاً يوجد فى أعضائه ومن خلالهم، برغم أنه لا يتحد فى هوية واحدة مع أى مجموعة من المواطنين الموجودين هنا والآن، والذى يضفى على الروح وثقافة الشعب أو الأمة شكلاً عينيًا.

غير أننا لابد أن نلاحظ أن أحد المبررات المهمة التى جعلت هيجل يصر على أن تاريخ العالم يهتم بالدول هو أن روح الأمة فى رأيه توجد لذاتها (أعنى واعية بذاتها) فقط فى الدولة ومن خلالها. ومن ثم فإن تلك الشعوب التى لا تشكل دولا قومية مستبعدة عمليا من تأمل تاريخ العالم، لأن أرواحها ضمنية فحسب: فهى ليست "موجودة لذاتها".

ومن ثم فكل روح قومى تتجسد فى دولة ما وهى طور أو لحظة فى حياة روح العالم. والواقع أن روح العالم هى بالفعل **نتيجة** لتفاعل مع الأرواح القومية. فهى لحظات – إن صح التعبير– فى تحققها الفعلي. والأرواح القومية محدودة متناهية، "وأقدارها وأعمالها وعلاقاتها الواحدة بالأخرى تكشف جدل التناهى لهذه الأرواح. ومن هذا الجدل ينشأ **الروح الكلي**، روح العالم غير المحدودة التى تصدر حكمها– وحكمها هو الأعلى فوق جميع الأرواح القومية المتناهية. وهى تفعل ذلك داخل تاريخ العالم الذى هو **محكمة العالم**"(٢). وحكم الأمم محايث فى التاريخ عند هيجل. والمصير الفعلى لكل أمة يشكل حكمها.

---

(1) W. XI. p 40, S. p. 14.
(2) W. VIII, p. 446. R. 340.

ومن ثم فالروح فى تقدمها نحو الوعى الذاتى الكامل والعلنى تتخذ شكل تجلى أحادى الجانب والمحدود لنفسها، الأرواح القومية المتعددة. ويزعم هيجل أنه فى أية حقبة محددة فإن الأمة الجزئية الواحدة تمثل تطور روح العالم بطريقة خاصة. "هذا الشعب هو الشعب المسيطر فى تاريخ العالم فى هذه الحقبة. وهو قادر على أن **تدق له الساعة مرة واحدة فقط**"[1]. وتتطور روحه القومى وتصل إلى ذروتها ثم تنهار، وبعدها تهبط الأمة إلى خلفية المسرح التاريخي. ولاشك أن هيجل يفكر فى الطريقة التى تطور بها الأسبان ليصبحوا إمبراطورية عظيمة ذات طابع معين وثقافة خاصة. ثم انهاروا بعد ذلك. لكنه يزعم دون ضجة كبيرة أن أمة ما لا يمكن أن تشغل المركز فى المسرح أكثر من مرة واحدة. وهذا الافتراض ربما يكون مشكوكا فيه ما لم نختر بالطبع أن نجعله حقيقة بالضرورة عن طريق التأكيد أن الأمة التى تستمتع بفترة ثانية من الأهمية المتميزة، هى حقا أمة مختلفة ذات روح مختلفة. وعلى أية حال فإن رغبة هيجل هى أن يعثر على أمة جزئية لتاريخ العالم لكل حقبة ذات أثر ضئيل على تصوره للتاريخ.

غير أن هذا القول لا يعنى إنكار أن هيجل فى محاضراته عن فلسفة التاريخ يغطى أرضا واسعة. ولما كان يدرس تاريخ العالم، فمن الواضح أنه يرتبط بهذا الوضع. فالجزء الأول من كتابه مخصص للعالم الشرقى الذى يشمل الصين، والهند، وفارس، وآسيا الصغرى، وفلسطين، ومصر. ويدرس فى الجزء الثانى العالم اليوناني، وفى الجزء الثالث يدرس العالم الرومانى بما فى ذلك ظهور المسيحية إلى أن أصبحت قوة تاريخية. ويخصص الجزء الرابع لما يسميه هيجل العالم الجرمانى وهو يغطى الحقبة الممتدة من الإمبراطورية البيزنطية حتى الثورة الفرنسية وحروب نابليون. وقد نال الإسلام دراسة موجزة فى هذا الجزء الرابع.

الشرقيون- عند هيجل- لم يعرفوا أن الإنسان بما هو إنسان حر، وفى غيبة هذه المعرفة كانوا هم أنفسهم غير أحرار. لقد عرفوا فقط أن إنسانا واحدا- وهو المستبد- هو الحر. لكن لهذا السبب نفسه فإن هذه الحرية لم تكن سوى نزوة أو وحشية أو انفعال

(1) W. XI p. 449, R. 347.

وحشي، أو اعتدال واستئناس الانفعالات التى هى فى حد ذاتها ليست سوى أعراض للطبيعة أو نزوات. ومن ثم فهذا **الواحد** هو فقط مستبد وهو ليس رجلاً حرًا، ليس موجودًا بشريا حقيقيا"(١).

ولقد ظهر الوعى بالحرية فى العالم اليوناني- الروماني. لكن اليونان والرومان فى العصور الكلاسيكية لم يعرفوا سوى أن **بعض** الناس أحرار، أعنى الناس الأحرار فى مقابل العبيد. وحتى أفلاطون وأرسطو يمثلان هذا الطور الناقص فى نمو الوعى بالحرية.

وفى رأى هيجل أن الشعوب الجرمانية بتأثير المسيحية هى التى وصلت لأول مرة إلى الإدراك الواعى بأن الإنسان بما هو كذلك حر. لكن على الرغم من أن هذا المبدأ عُرف منذ بداية المسيحية، فلم ينتج عن ذلك أنه وجد تعبيرًا عنه مباشرة فى القوانين والحكومة، والتنظيم السياسي، والمؤسسات. ولقد ظهر إدراك حرية الروح أولاً فى الدين، بيد أن مسارًا طويلاً من التطور كان مطلوبًا لكى يبلغ الاعتراف العملى الواضح بوصفه أساس الدولة. وهذا المسار من التطور تمت دراسته فى التاريخ. إن الوعى الداخلى بحرية الروح لابد أن يتموضع بوضوح، وهنا ينسب هيجل دورًا رائدًا لما يسمى بالشعوب الجرمانية.

لقد رأينا أن الوحدات التى توجه إليها الدراسة الأولى فى تاريخ العالم هى الدولة القومية. لكنها واقعة شهيرة أن هيجل يؤكد دور ما يسميه الأفراد التاريخيين العالميين من أمثال الإسكندر الأكبر، ويوليوس قيصر، ونابليون. وربما بدا أن ذلك يوقعه فى تناقض وعدم اتساق. غير أن الأرواح القومية وروح العالم الذى يظهر من سير الجدل توجد ، وتعيش، وتعمل فى الموجودات البشرية وحدها ومن خلالها. ووجهة نظر هيجل هى أن روح العالم قد استخدمت أفرادًا معينين كأدوات فى طريق رائع. ولقد كانوا بلغة اللاهوت أدوات خاصة فى يد العناية الإلهية. لقد كان لهم بالطبع انفعالات، وعواطف ذاتية، وبواعث خاصة. فنابليون على سبيل المثال سيطر عليه — إلى حد كبير- طموح شخصى وجنون العظمة. لكن برغم أن البواعث الشخصية- الواعية وغير الواعية- عند يوليوس

---

(1) W. XI. p. 45, S. p 18.

قيصر أو نابليون ذات أهمية عند كتاب الشخصية وعلماء النفس فهى ليست عظيمة الأهمية أو الاحترام عند فيلسوف التاريخ الذى يهتم بأمثال هؤلاء الرجال لما أنجزوه، بوصفهم أدوات فى يد روح العالم. ويلاحظ هيجل أنه ليس ثمة شيء أعظم قد تَّم إنجازه فى هذا العالم بغير انفعال أو عاطفة. لكن انفعالات وعواطف الشخصيات العظيمة فى التاريخ استخدمتها روح العالم كأدوات وعرضت بها "دهاء العقل". فأيا ما كانت دوافع يوليوس قيصر لعبور نهر "روبيكون Rubicon" فإن فعله كان له أهمية تاريخية ربما تجاوزت أى شيء قد فهمه هو. وأيا ما كانت اهتماماته الشخصية أو الخاصة، فإن العقل الكونى أو روح العالم فى "دهائه" يستخدم هذه الاهتمامات لتحويل الجمهورية إلى إمبراطورية، وللوصول بعبقرية الرومان والروح الرومانى إلى قمة التطور.

ولو أننا تجردنا من كل ميتافيزيقا مشكوك فيها لوجدنا أنه من الواضح أن هيجل يقول شيئًا معقولاً تماما. فمن المؤكد أنه ليس من العبث مثلا أن المؤرخ يهتم – أو ينبغى أن يكون– أكثر اهتماما– بما أنجزه "ستالين" بالفعل لروسيا من السيكولوجيا الخاصة به بوصفه طاغية سيئا. لكن نظرة هيجل الغائية تتضمن بالطبع بالإضافة إلى ذلك أن ما أنجزه ستالين كان لابد من إنجازه، وأن الديكتاتور الروسى بكل صفاته السيئة كان أداة فى يد روح العالم(١).

١٢ - فى نظرة عرضُتها باستفاضة مبالغ فيها فعلاً فى هذا الفصل لم تعد عندى رغبة لا فى تكرارها ولا فى الإسهاب فى الحديث عن الملاحظات العامة عن "فلسفة التاريخ" التى تعرضت لها فى مجلد سابق(٢). لكن تعليقًا أو اثنين يرتبطان بمفهوم تاريخ العالم عند هيجل قد يكونان مناسبين أو مطلوبين.أولا: لو كان التاريخ مسارًا عقليًا بمعنى أنه مسار غائي، حركة تجاه هدف ما تحدده طبيعة المطلق أكثر مما يحدده الاختيار البشرى، فإنه يبدو أن كل ما يحدث تبرره الواقعة التى تقول إنه قد حدث. وإذا كان تاريخ العالم هو

---

(١) رد هيجل على أى ناقد صاحب عقلية لاهوتية هو أن نظرية «دهاء العقل» تتفق مع المسيحية، ذلك لأن المسيحية تؤكد أن الله يخرج الخير من الشر مستخدما على سبيل المثال خيانة يهوذا للمسيح لإتمام الرسالة.

(٢)انظر المجلد السادس ص٤٢٢-٧.

نفسه المحكمة العليا لإصدار الحكم، فإن الحكم على الأمم يؤدى فيما يبدو إلى أن الحق هو القوة. فمثلاً لو نجحت أمة من الأمم فى هزيمة أمة أخرى فيبدو أنه ينتج عن ذلك أن فعلها يبرره نجاحها.

والآن فإن عبارة "الحق هو القوة" ربما تُفهم بصفة عامة على أنها تعّبر عن الكلبية التى ظهرت على يد كالكليس فى محاورة **جورجياس** لأفلاطون، لأن الفكرة الشاملة بالنسبة لهذه النظرة للقانون الخلقى الملزم بطريقة كلية وغير المتغير أساسًا هى خلق غريزة الدفاع عن النفس من جانب الضعيف الذى يحاول بهذه الطريقة أن يأسر القوى الحرة. والإنسان القوى الحر حقا يرى من خلال هذه الفكرة الشاملة للأخلاق ويرفضها. وهو يرى أن الحق الوحيد هو القوة . وفى رأيه ، الضعفاء، طبيعة العبيد، تقر ضمنًا حقيقة هذا الرأى رغم أنهم لا يدركون الواقعة عن وعى حقيقى لأن الضعفاء فرديًا، يحاولون ممارسة قوة جماعية ويفرضون على القوى قواعد أخلاقية فيها مميزات لهم.

لكن هيجل لم يكن كلبيًا. لقد كان مقتنعا كما سبق أن رأينا بقيمة الشخص الإنسانى بما هو كذلك، وليس فقط بقيمة بعض الموجودات البشرية. ويمكن أن يكون معقولاً الإدعاء بأنه معه لا يدور السؤال حول النظرة الكلبية بأن الحق هو القوة بمقدار ما يكون نظرة متفائلة مبالغًا فيها. إن الحق فى التاريخ – فى صورة العقلاني– هو العامل المسيطر بالضرورة.

ومع ذلك فما يدور حوله النقاش، بالطبع، هو أنه على المدى البعيد سوف يصل تقريبًا إلى الشىء نفسه حتى ولو كان هناك فرق فى الموقف بين الكلبية وهيجل.إذا انتشر الحق دائمًا فى التاريخ عندئذ يكون للقوة الظافرة ما يبررها. وهى مبررة لأنها حق وليس لأنها قوة، لكنها رغم ذلك مبررة. والواقع أن هيجل قد أقر، مثلاً، بأن الأحكام الأخلاقية يمكن إصدارها على ما نسميه الأفراد التاريخيين العالميين. لكنه أوضح كذلك أن مثل هذه الأحكام لا تجلب إليه سوى استقامة صورية خالصة فحسب على حد تعبيره.لأنه من وجهة نظر مذهب معين فى الأخلاق الاجتماعية ثورى جدا، على سبيل المثال– قد يكون رجلاً سيئا، لكن من وجهة نظر تاريخ العالم يكون لأعماله ما يبررها لأنه أنجز ما تطلبه الروح

الكلي. وإذا ما هزمت أمة من الأمم غيرها فإن فعلها يكون له ما يبرره بمقدار ما تكون لحظة فى جدل تاريخ العالم، أيا ما كانت الأحكام الأخلاقية التى تصدر على أفعال الأفراد المشتركين إذا ما درسناهم – إن صًح التعبير– فى قدراتهم الخاصة. والواقع أن تاريخ العالم لا يهتم بهذا الجانب الثانى من الموقف.

ومن ثم ففى استطاعتنا القول إن آراء هيجل الميتافيزيقية وليس أية نظرة كلبية هى التى تجعله يبرر جميع الأحداث التى يهتم بها مؤرخ أو فيلسوف التاريخ. والواقع أن هيجل يذهب إلى أنه ببساطة يأخذ مأخذ الجد ويطبق على التاريخ كله نظرية العناية الإلهية المسيحية. لكن هناك فروقًا واضحة. فما أن يتحول الإله المتعالى إلى المطلق الهيجلى والحكم بأنه محايث تماما فى التاريخ ذاته، فلا مفر من أن تكون النتيجة أنه من وجهة نظر تاريخ العالم يكون لكل الأحداث والأفعال التى تشكل لحظات فى التجلى الذاتى للمطلق ما يبررها. والمسائل الأخلاقية ذات الأهمية من وجهة النظر المسيحية تصبح غير مناسبة من الناحية العملية. ولست أعنى بهذا أن ذلك يُبيّن أن وجهة نظر هيجل زائفة، ولا أعنى أن المؤرخ المسيحى ملزم بالأخلاق. لكن فلسفة التاريخ عند هيجل أكثر بكثير مما يفهمه المؤرخون عمومًا بالتاريخ. إنها تأويل ميتافيزيقى للتاريخ، وما أقصده هو أن الميتافيزيقا دفعته إلى نتائج لا يلتزم بها اللاهوتى المسيحي. صحيح أن هيجل اعتقد أن ما يقدمه هو الماهية الفلسفية، إن صح التعبير، لنظرية العناية الإلهية المسيحية. لكن الواقع أن هذا التجرد من اللاهوت كان تحولاً فى الشكل.

إن ذكر ميتافيزيقا هيجل يوحى بتعليق آخر. فإذا كان تاريخ العالم– كما يؤكد هيجل– هو المسار الذى تحقق فيه الروح الكلى نفسها فى الزمان فإنه يصعب أن نفهم السبب الذى لا يجعل هدف المسار دولة كلية أو مجتمع العالم الذى تتحقق فيه الحرية الشخصية تمامًا داخل وحدة تشمل الكل. وحتى إذا أراد هيجل أن يؤكد أن الكلى يتجلى فى جزئياته، وأن الجزئيات التى نتحدث عنها هى الأرواح القومية فلابد أن تكون النهاية المثالية للحركة بأسرها اتحادًا فيدراليًا عالميًا كما يمثلها الكلى العيني.

غير أن هيجل لم يأخذ بهذه الوجهة من النظر، فتاريخ العالم عنده هو أساسًا جدل الأرواح القومية ، جدل الدول ، التى تحدد الهيئة المتعينة التى تزعمها الروح فى التاريخ. وإذا نظرنا إلى الروح وهى ترتفع فوق الأشكال الجزئية المتناهية، فإننا ندخل مجال الروح المطلق الذى سيكون موضوع الفصل القادم.

الفصل الحادى عشر

هيجل (٣)

مجال الروح المطلق - فلسفة الفن - فلسفة الدين - العلاقة بين الدين والفلسفة - فلسفة تاريخ الفلسفة عند هيجل - أثر هيجل والانقسام بين هيجلى اليمين وهيجلى اليسار.

١- وكما رأينا، فإن المشكلات تظهر على نحو مباشر بمجرد أن نبدأ فى سبر أغوار ما تحت سطح الخطوط العريضة لنسق هيجل الفلسفي. فعلى سبيل المثال ، عندما نشرع فى فحص الإشارة الأنطولوجية للفكرة المنطقية والعلاقة الدقيقة بين **اللوجس Logos** والطبيعة، فإن خطوطا عديدة ممكنة من التأويل تمثل أمام العقل . بيد أن ذلك لا يغير الحقيقة التى مفادها أنه يمكن تقديم بيان أولى لمجمل المذهب بسهولة. إن المطلق هو الوجود والوجود ، منظورا إليه أولاً (ليس بمعنى زمني) على أنه الفكرة ، يتموضع فى الطبيعة ، أعنى فى العالم المادى . ولما كانت الطبيعة هى تموضع الفكرة، فإنها تكشف عن الفكرة . ولكنها فى الوقت ذاته لا يمكن أن تفعل ذلك بصورة كافية. لأن الوجود؛ المطلق، يُعرّف بأنه الروح،أى الفكر الذى يفكر فى نفسه. وهو يجب أن يوجد على هذا النحو. وهو لا يستطيع أن يفعل ذلك فى الطبيعة، رغم أن الطبيعة هى شرط لأن يفعل ذلك. إن الوجود يخرج إلى حيز الوجود من حيث إنه روح، ولا يكشف بالتالى عن ماهيته بصورة كافية إلا فى الروح الإنسانى وبواسطته. غير أنه يمكن تصور الوجود من حيث إنه روح بطرق مختلفة. فيمكن أن يُتصور "فى ذاته" فى صورة الروح المتناهى فى ذاتيته. وهذا هو مجال الروح الذاتى . ويمكن أن يُتصور من حيث إنه يصدر بذاته ويتموضع فى المؤسسات ، فى

الدولة أولاً وقبل كل شيء ، التي يفترضها أو يخلقها . وهذا هو مجال الروح الموضوعي ويمكن أن يُتصور من حيث إنه يرتفع فوق التناهي ويعرف نفسه بوصفه وجودا ، أو شمولا Totality ، وهذا هو مجال الروح المطلق . ولا يوجد الروح المطلق إلا في الروح الإنساني وبواسطته، بيد أنه يفعل ذلك على المستوى الذى لم يعد فيه الروح الإنساني الفردى عقلا متناهيا، متضمنا في أفكاره الخاصة ، وانفعالاته ، وأغراضه، ولكنه يصبح لحظة في حياة اللامتناهي من حيث إنه هوية . في الاختلاف يعرف نفسه من حيث إنه كذلك . وبمعنى آخر ، الروح المطلق هو روح على مستوى تلك المعرفة المطلقة التي كتبها هيجل في كتابه "**ظاهريات الروح**" . ويمكننا القول بالتالي إن معرفة بالمطلق ومعرفة المطلق بذاته هما وجهان لنفس الحقيقة . لأن الوجود يجعل نفسه موجودًا بالفعل من حيث إنه فكر موجود بصورة عينية يفكر في نفسه عن طريق الروح الإنساني .

ولكي يصبح الأمر أكثر وضوحًا وجلاء لابد أن نوضح هذه المسألة. إنني أعي ذاتي كموجود متناه: إن لدي، إذا صح القول، وعيي الذاتي الخاص الذى يختلف تمامًا عن الوعي الذاتي بأي موجود إنساني آخر. ولكن رغم أن هذا الوعي الذاتي لابد أن يكون ، مثل أي شيء آخر ، بداخل المطلق ، فإنه ليس البتة ما يعنيه هيجل بالمعرفة المطلقة . فهو ينشأ عندما أعي ، ليس ببساطة ذاتي بوصفي فردا متناهيا يضع نفسه في مقابل أشخاص آخرين متناهين ، وأشياء أخرى متناهية، وإنما أعي ، بالأحرى ، المطلق من حيث إنه الحقيقة النهائية التي تحوى كل شيء . إن معرفتي بالطبيعة من حيث إنها التجلي الموضوعي بالمطلق، ومعرفتي بالمطلق من حيث إنه يعود إلى ذاته من حيث إنه ذاتية في صورة روح توجد في حياة الإنسان الروحية في التاريخ وبواسطتها ، هي لحظة في وعي ذاتي مطلق: أعني في معرفة ذاتية بالوجود أو المطلق.

ويمكن أن نضع المسألة على هذا النحو . لقد رأينا أن روح العالم ينشأ من جدل الأرواح القومية كما يرى هيجل . ولاحظنا في التعليقات في نهاية الفصل الأخير أنه قد يتوقع أن وجهة النظر هذه تشمل نتيجة مفادها أن غاية أو هدف التاريخ هو مجتمع كلي، أو دولة عالمية أو على الأقل اتحاد عالمي من الدول. بيد أن وجهة النظر هذه ليست هي وجهة نظر هيجل . فالأرواح القومية محدودة ومتناهية . وعندما نتصور الروح . العالمية بأنها

ترتفع فوق هذا التناهي والتحديد، وتوجد من حيث إنها روح متناهية، فلابد أن نتصورها بأنها معرفة، أو بوصفها فكرا يفكر في ذاته. وهكذا فإننا نخرج عن المجال السياسي. إن هيجل يصف الدولة بأنها الماهية الأخلاقية التي تعي ذاتها؛ بمعنى أنها تتصور غاياتها وتتعقبها بصورة واعية. لكن لا يمكن وصفها بأنها فكر يفكر في ذاته، أو بأنها شخصية. فالفكر الذي يفكر في نفسه هو روح يعرف نفسه بوصفه روحًا وطبيعة من حيث إنها تجل له، ومن حيث إنها تموضع له، وشرط لوجوده العيني بوصفه روحا. إنه المطلق الذي يعرف ذاته بوصفه شمولا؛ أعني بوصفه هوية ـ في الاختلاف، إنه موجود لا متناه يعي اللحظات المختلفة في حياته الخاصة. إنه روح يتحرر، إذا جاز هذا التعبير، من تحديدات التناهي الذي يميز الروح القومية.

ومن ثم فإن الروح المطلق هو تأليف (تركيب) أو وحدة الروح الذاتي والروح المطلق على مستوى أعلى. إنه الذاتية والموضوعية معًا. لأنه روح يعرف ذاته. ولكن في حين أننا نهتم في مجالي الروح الذاتي والروح الموضوعي بالروح المتناهي، أولا في جوهره، ثم بعد ذلك في تجليه الذاتي في مؤسسات موضوعية مثل الأسرة والدولة، فإننا في مجال الروح المطلق نهتم بالروح اللامتناهي الذي يعرف ذاته بوصفه لا متناهيًا. ولا يعني ذلك أن الروح اللامتناهي هو شيء يعارض الروح المتناهي ويوجد بمنأى عنه تمامًا. فاللامتناهي يوجد في المتناهي وبواسطته. ولكن في مجال الروح المطلق يعي اللامتناهي ذاته بصورة انعكاسية من حيث هو كذلك. ومن ثم فإن الروح المطلق ليس تكرارا، إذا جاز التعبير، للروح الذاتي. فهو عودة الروح إلى ذاته على مستوى أعلى؛ مستوى تتحد فيه الذاتية والموضوعية في فعل واحد لا متناه.

ومع ذلك، فإن الحديث عن فعل واحد لامتناه يمكن أن يكون مضللاً. لأنه يفترض فكرة حدس ذاتي لا يتغير إلى الأبد من جانب المطلق، في حين أن الروح المطلق عند هيجل هو حياة المعرفة الذاتية المتطورة بالمطلق. إنه العملية التي عن طريقها يجعل المطلق ذاته متحققة بصورة دقيقة بوصفه فكرا يفكر في ذاته. وهو يفعل ذلك على ثلاثة مستويات أساسية هي: الفن، والدين، والفلسفة.

وما يعنيه هيجل بذلك يمكن أن يُفهم بصورة أكثر يسرا وسهولة لو تناولنا المسألة من وجهة نظر معرفة الإنسان بالمطلق . فأولاً ، يمكن أن يفهم المطلق فى صورة الجمال الحسية من حيث إنه متجل فى الطبيعة ، أو بصورة أكثر إيفاء بالغرض ، فى عمل الفن، وبذلك يقبل هيجل نظرية "شلنج" عن الدلالة الميتافيزيقية للفن . ثانيا، يمكن أن يُفهم المطلق فى صورة التفكير القائم على الصور أو المجازى الذى يجد تعبيرًا فى لغة الدين. ثالثا، يمكن أن يُفهم المطلق بصورة تصورية خالصة؛ أعنى فى الفلسفة التأملية أو النظرية. وبذلك فإن الفن ، والدين ، والفلسفة تهتم كلها بالمطلق . والموجود الإلهى اللامتناهى هو ، إذا جاز هذا التعبير ، مضمون أو مادة الأنشطة الروحية الثلاثة كلها. ولكن رغم أن المضمون هو نفسه ، فإن الشكل مختلف. وأعنى بذلك أن المطلق يُفهم بطرق مختلفة فى هذه الأنشطة . ولما كان للفن ، والدين ، والفلسفة نفس المضمون أو الموضوع ، فإنها تنتمى كلها إلى مجال الروح المطلق. بيد أن الاختلافات فى الشكل تبين أنها مراحل مختلفة ومتميزة فى حياة الروح المطلق.

ومن ثم فإن فلسفة الروح المطلق تتكون من ثلاثة أجزاء رئيسة هي: فلسفة الفن، وفلسفة الدين، وما يمكن أن نسميه فلسفة الفلسفة. ولما كان هيجل ينتقل بصورة جدلية، ويبين كيف أن الفن يتحول إلى أو يقتضى التحول إلى الدين ، وكيف أن الدين يقتضى بدوره التحول إلى الفلسفة ، فإنه من المهم أن نفهم بأى معنى يدخل عنصر الزمان فى هذا الجدل ، وبأى معنى لا يدخل.

وفى فلسفة الفن لا يحصر هيجل نفسه فى تفسير مجرد خالص لماهية الوعى الجمالي. فهو يستعرض التطور التاريخى للفن ويحاول أن يبين تطورا فى الوعى الجمالى إلى الحد الذى يقتضى التحول إلى الوعى الديني. وكذلك الحال فى فلسفة الدين لا يحصر هيجل نفسه فى رسم الصفات الأساسية للوعى الدينى أو لحظاته الأساسية : ولكنه يستعرض تاريخ الدين ابتداء من الدين البدائى حتى الدين المطلق؛ أى المسيحية ، ويسعى جاهدًا إلى توضيح نموذج جدلى للتطور فى الوعى الدينى إلى الحد الذى يقتضى تحولا إلى موقف الفلسفة التأملية أو النظرية. وبالتالي، فإن ثمة مزيجًا من الزمنى واللازمني. فمن جهة ، التطور التاريخى الفعلى للفن ، والدين ، والفلسفة كلها عمليات زمنية . وهذا أمر

واضح تمامًا. فالفن اليونانى الكلاسيكى مثلاً يسبق الفن المسيحى من الناحية الزمنية ، والديانة اليونانية تسبق الديانة المسيحية من الناحية الزمنية . ومن جهة أخرى ، لم يكن هيجل أحمق ليفترض أن الفن قد تبددت كل صوره قبل أن يظهر الدين ، أو أنه لم تكن هناك فلسفة قبل ظهور الدين المطلق . لقد كان يعى تمامًا مثل أى شخص آخر أن المعابد اليونانية ترتبط بالديانة اليونانية ، وأن هناك فلاسفة يونانيين . إن التحول الجدلى من مفهوم الفن إلى مفهوم الدين ومن مفهوم الدين إلى مفهوم الفلسفة هو فى ذاته لازماني. وأعنى بذلك، إنه تقدم تصورى فى ماهيته، وليس تقدمًا زمنيًا أو تاريخيًا.

ويمكن أن نعبر عن المسألة على هذا النحو. ربما يحصر هيجل نفسه فى حركة تصورية، لا زمنية. بيد أن حياة الروح هى تطور تاريخى تعقب فيها صورة من الفن صورة أخرى، وتعقب مرحلة تطور الوعى الدينى مرحلة أخرى، ويعقب مذهب فلسفى مذهبا فلسفيا آخر. ولقد كان هيجل حريصًا على بيان النماذج الجدلية التى ظهرت فى تاريخ الفن، وتاريخ الدين ، وتاريخ الفلسفة. وهكذا ، فإن فلسفة الروح المطلق ، كما يعرضها بالتفصيل، لا يمكن تجريدها من كل تعاقب زمنى . ولها ، بالتالى ، جانبان. وليس من السهل بالفعل أن نصنفهما أو نرتبهما باستمرار. ولكننا على أية حال ، ندحض نظرية هيجل دحضا تاما إذا نظرنا إليه على أنه يعنى ، مثلاً، أن الدين لم يبدأ إلا عندما توقف الفن. ومهما قد يعتقد بعض الكتاب أن هيجل قد قال ذلك ، فإنه نظر إلى الفن ، والدين ، والفلسفة على أنها أنشطة دائمة للروح الإنساني. وربما قد اعتقد أن الفلسفة هى أسمى هذه الأنشطة . ولكن لا ينتج عن ذلك أنه تصور أن الإنسان فكر خالص على الإطلاق.

وفى ختام هذا القسم تجدر الإشارة إلى هذه المسألة ؛ وهى من الخطأ الاعتقاد أن الدولة كما يرى هيجل هى أسمى كل الحقائق الواقعية وأن الحياة السياسية هى أسمى أنشطة الإنسان . لأن مجال الروح الموضوعى ، كما رأينا ، يؤدى إلى مجال الروح المطلق، وبينما يكون المجتمع المنظم فى صورة ما عند هيجل شرطًا للفن ، والدين، والفلسفة فإن هذه الأنشطة الثلاثة تكون التعبير الأكثر سموا عن الروح . وليس ثمة شك فى أن هيجل مجّد الدولة ، بيد أنه مجّد الفلسفة بصورة أكثر.

٢ - وإذا تحدثنا بصورة جدلية أو منطقية ، فإن المطلق يتجلى أولا فى صورة المباشرة immediacy ؛ أعنى أنه يتخذ مظهر موضوعات الحس . ويُفهم، من حيث إنه كذلك : أى يُفهم بأنه جمال الذى هو " المظهر الخارجي للفكرة"(١) . وهذا المظهر الخارجى للمثل الأعلى ، أو هذا التلألأ للمطلق عن طريق رداء الحس ، يُسمى المثل الأعلى . وإذا نظرنا إلى الفكرة من وجهة نظر ما على أنها جمال فإنها تطابق ، بالطبع، الفكرة من حيث إنها حقيقية . لأنها نفس المطلق الذى يفهمه الوعى الجمالى بوصفه جمالاً، ويُفهم فى الفلسفة بوصفه حقيقة، بيد أن صورتى أو طريقتى الفهم مختلفتان. إذ إن الحدس الجمالى والفلسفة ليسا هما هما. وبذلك فإن الفكرة بوصفها جمالاً تسمى المثل الأعلى.

وبينما لا ينكر هيجل أنه يمكن أن يكون هناك شيء بوصفه جمالاً فى الطبيعة ، فإنه يصر على أن الجمال فى الفن أكثر شمولا . لأن الجمال الفنى هو الخلق المباشر للروح: إنه روح تتجلى بذاتها لذاتها. والروح ونتائجها تفوق الطبيعة وظواهرها . ومن ثم ، يوجه هيجل انتباهه إلى الجمال فى الفن . وما هو مدعاة للأسف بالفعل هو أنه يستهين بالجمال الطبيعى من حيث إنه تجل للإلهي. ولكن إذا وضعنا فى الاعتبار بناء نسقه الفلسفي، فإنه يصعب أن يفعل أى شيء آخر سوى التركيز على الجمال الفني. لأنه هجر فلسفة الطبيعة واهتم بفلسفة الروح.

بيد أننا قد نتساءل: إذا افترضنا أن الجمال الفنى هو المظهر المحسوس للفكرة، فما الذى تعنيه هذه القضية؟ ألا تعنى شيئًا سوى أنها قضية رنانة وغامضة؟ إن الرد بسيط إلى حد ما . فالفكرة هى وحدة الذاتية والموضوعية . ويتم التعبير فى عمل الفن الجميل عن هذه الوحدة أو تمثلها باتحاد المضمون الروحى مع التجسد الخارجى أو المادى . إن الروح والمادة ، والذاتية والموضوعية تنصهران معًا فى وحدة منسجمة أو فى تأليف

---

(1)W,XII,p.160:O,I,p.154
إلى الترجمة الإنجليزية التى قام بها:O يشير الحرف" The philosophy of Fine Art "
فى الإحالة إلى محاضرات هيجل عن
F.p.B. Osmastn

(تركيب) منسجم. "إن وظيفة الفن هى تمثيل الفكرة لحدس مباشر فى صورة محسوسة، وليس فى صورة الفكر أو الروحية الخالصة. وتكمن قيمة وسمو هذا التمثيل فى تطابق ووحدة جانبى المضمون المثالى وتجسده ، حتى إن كمال وسمو الفن واتفاق نتاجاته مع تصوره الجوهرى يعتمدان على درجة الانسجام الداخلى والوحدة مع ما يقوم المضمون المثالى والصورة المحسوسة بتفسيره"(١)

وبصورة أكثر وضوحًا وجلاء لا يعنى هيجل الإشارة إلى أن الفنان يعى بصورة واعية الواقعة التى تقول إن نتاجه هو تجل لطبيعة المطلق . ولا يعنى الإشارة إلى أن الإنسان ليست لديه القدرة على تقدير جمال عمل من أعمال الفن إذا لم يكن لديه هذا الوعى الواعى . إن كلا من الفنان والملاحظ قد يشعران بأن النتاج جيد أو كامل تمامًا إذا جاز التعبير؛ بمعنى أن إضافة أى شيء إلى عمل الفن أو إسقاط أى شيء منه يفسده أو يشوهه. إن كليهما يشعر بأن المضمون الروحى والتجسد المحسوس ينصهران تمامًا. وكلاهما قد يشعر بأن النتاج هو بمعنى غير محدد تجل "للحقيقة". ولكن لا ينتج عن ذلك مطلقًا أن كليهما يستطيع أن يحدد الدلالة الميتافيزيقية لعمل الفن، سواء لنفسه أم لأى شخص آخر . ولا يدل ذلك على أى نقص فى الوعى الجمالى . لأن الفلسفة ، وليس الوعى الجمالى ، هى التى تفهم بوضوح الدلالة الميتافيزيقية للفن. وبمعنى آخر، ينشأ هذا الفهم من التأمل الفلسفى للفن. وهذا شيء يختلف أتم الاختلاف عن الإبداع الفني.إن فنانًا عظيمًا قد يكون فيلسوفًا سيئًا للغاية، أو قد لا يكون فيلسوفًا على الإطلاق. وقد يكون فيلسوف ما عاجزًا عن تصوير صورة جميلة أو تأليف سيمفونية ما.

وبالتالي، فإن ثمة انسجامًا تامًا فى عمل الفن الكامل بين المضمون المثالى وصورته المحسوسة أو تجسده. إن العنصرين يتداخلان وينصهران فى عنصر واحد . غير أن هذا المثال الفنى لا يمكن بلوغه باستمرار. ويقدم لنا نوع العلاقة المختلفة والممكنة بين العنصرين الأنواع الأساسية للفن.

---

(1) W,XII,p.116: O,I,p.98

لدينا، أولا، نوع الفن الذى يهيمن فيه العنصر المحسوس على المضمون الروحى أو المثالى ؛ بمعنى أن المضمون الروحى أو المثالى لا يغلب على واسطة تعبيره ولا يتلألأ عن طريق الرداءات الحسية . وبمعنى آخر ، يفترض الفنان معناه بدلاً من أن يعبر عنه. إن ثمة غموضًا ومظهرًا من السر الغامض. وهذا النوع من الفن هو الفن **الرمزي**. ويمكن أن نجده عند قدماء المصريين مثلاً." علينا أن نجد المثل الكامل للنوع الرمزى من التعبير فى مصر من جهة مضمونه الخاص وصورته. إن مصر هى أرض الرمز الذى يهدف إلى اكتناه الروح بذاتها، دون أن يبلغ ذلك فى الواقع " [1]. ويجد هيجل فى أبى الهول " رمز الرمزى ذاته" [2] . فهو " اللغز الموضوعي" [3].

ويقسم هيجل الفن الرمزى إلى أطوار تابعة ويناقش الاختلاف بين الفن الهندوسى والفن المصرى والشعر الدينى عند العبرانيين . لكننا لا نستطيع أن نتتبعه بالتفصيل. ويكفى أن نلاحظ أن الفن الرمزى عنده ملائم جدا لعصور البشرية الأولى عندما كان ثمة شعور بأن العالم والإنسان نفسه غامضان وملغزان، وكذلك الحال بالنسبة للطبيعة والروح.

ثانيا، لدينا نوع الفن الذى ينصهر فيه المضمون الروحى أو المثالى فى وحدة منسجمة. وهذا هو الفن **الكلاسيكي**. وبينما يُتصور المطلق فى الفن الرمزى بأنه واحد غامض، وليس له صورة أو شكل ويُفترض بدلاً من أن يتم التعبير عنه فى عمل الفن ، فإنه يُتصور فى الفن الكلاسيكى فى صورة عينية من حيث إنه الروح الفردية الواعية بذاتها، التى يكون تجسدها المحسوس هو الجسم الإنسانى . ومن ثم ، فإن هذا النوع من الفن هو تشبيهي (*) فى الغالب . فالآلهة هى ببساطة موجودات إنسانية مؤلَّهة. والفن الكلاسيكى الرئيسى هو، بالتالي، النحت، الذى يمثل الروح بوصفها الروح المتجسدة المتناهية.

---

(1)W,XII,p.472:O,II,p.74.
(2)W,XII,p.480:O,II,p.83.
(3)Ibid.

(*) مذهب التشبيه هو المذهب الذى ينسب الصفات البشرية إلى الله أو إلى الجماد أو الحيوان (المترجم).

وتمامًا كما أن هيجل يربط الفن الرمزى بالهندوس والمصريين ، فإنه يربط الفن الكلاسيكى باليونانيين القدماء. إذ نجد فى الأعمال العظيمة للنحت اليونانى التزاوج التام، إذا جاز هذا التعبير ، للروح والمادة . إن المضمون الروحى يتلألأ عن طريق رداء الحس: إنه يتم التعبير عنه،ولا يُفترض فحسب، فى صورة رمزية. لأن الجسم الإنسانى ، كما صوّره براكستيل (*) هو التعبير الواضح عن الروح.

مع أن " الفن الكلاسيكى وديانته الخاصة بالجمال لا يشبع أعماق الروح تمامًا "(٢). ولدينا النوع الرئيسى الثالث من الفن؛ وهو الفن **الرومانسي**، الذى تميل فيه الروح، التى نشعر بأنها لامتناهية ، إلى أن تغمر جسدها المحسوس، إذا جاز التعبير ، وتتخلى عن رداءات الحس. وثمة انصهار تام للمضمون المثالى والشكل المحسوس فى الفن الكلاسيكى . ولكن الروح ليست هى فحسب الروح الجزئية المتناهية، التى تتحد مع جسم جزئى ، بل إنها اللامتناهى الإلهي. وفى الفن الرومانسى ، الذى هو فن العالم المسيحى تقريبا ، نشعر بأن التجسد المحسوس لا يكفى للمضمون الروحي. فهو ليس حالة، كما فى الفن الرمزي، للمضمون الروحى الذى يُفترض بدلاً من أن يتم التعبير عنه، لأن الروح لم تُتصور بعد من حيث إنها كذلك وتبقى ملغزة، أو سرًا غامضًا، أو مشكلة. إن الروح هى التى تُتصور كما هى ؛ أعنى أنها تُتصور بأنها حياة روحية لامتناهية بوصفها إلهًا، وتُتصور، بالتالى ، بأنها تغمر أى تجسد محسوس متناه.

ويهتم الفن الرومانسى ، كما يرى هيجل ، بحياة الروح، التى هى حركة، أو فعل ، أو صراع. إن الروح لابد أن تموت لكى تحيا إذا جاز هذا التعبير . وأعنى بذلك، إنها لابد أن تنحاز إلى ما هو ليس بذاتها حتى أنها تنهض مرة أخرى لتصبح ذاتها، وهذه حقيقة عبرّت عنها المسيحية فى عقيدة الفداء، وقيامة المسيح، وصّورتها فضلاً عن ذلك حياة المسيح

(*) براكستيل . نحات يونانى أثينى شهير فى القرن الخامس قبل الميلاد. يعتبر أحد أكثر النحاتين الإغريق أصالة وأبعدهم أثرًا فى تطور فن النحت اليوناني. ومن أشهر آثاره تمثال "أفروديت" (المترجم) .

(1) W,XIII,p.14:O,II,p.180.

لاحظ أن هيجل يربط هنا نوعًا معينًا من الفن بنوع معين من الدين.

ووفاته وقيامته. وبالتالي، فإن الفنون الرومانسية النموذجية هى تلك الفنون الأكثر ملاءمة للتعبير عن الحركة، والفعل، والصراع. وهذه الفنون هي: التصوير، والموسيقى، والشعر. وفن العمارة أقل ملاءمة للتعبير عن حياة الروح الداخلية، وهو الشكل النموذجى للفن الرمزي. والنحت، الصورة النموذجية للفن الكلاسيكي، أكثر ملاءمة من فن العمارة لهذا الغرض ، بيد أنه يركز على ما هو خارجى ؛ أى الجسم ، وتعبيره عن الحركة والحياة محدود للغاية. ومع ذلك، فإن الوسيط فى الشعر يتألف من كلمات، أعنى من صور محسوسة تعبر عنها اللغة، وهو أكثر ملاءمة للتعبير عن حياة الروح.

ومع ذلك، يجب ألا يُفهم ارتباط فنون جزئية بأنواع عامة محددة من الفن بمعنى خاص. ففن العمارة، مثلاً، يرتبط بالفن الرمزى بصفة خاصة لأنه، بينما تكون لديه القدرة على التعبير عن الغموض، فإنه يكون من بين كل الفنون الجميلة أقل ملاءمة للتعبير عن حياة الروح. ولكن قول ذلك لا يعنى إنكار أن هناك أشكالاً من فن العمارة من صفاتها المميزة أنها فن كلاسيكى ورومانسي.وهكذا فإن المعبد اليونانى ، المسكن الكامل للإله الشبيه بالإنسان ، هو مثال واضح لفن العمارة الكلاسيكي، بينما المعبد القوطى ، الذى هو مثال لفن العمارة الرومانسى ، يعبر عن الشعور بأن ما هو إلهى يجاوز مجال المتناهى والمادة.وفى مقابل المعبد اليونانى نستطيع أن نرى كيف " أن الطابع الرومانسى لكنائس المسيحية يكمن فى الطريقة التى نشأت فيها من التربة وارتفعت إلى القمم"(١).

وعلى نحو مماثل، لا يقتصر النحت على الفن الكلاسيكى . ولا يقتصر التصوير، والموسيقى، والشعر على الفن الرومانسي. بيد أننا لا نستطيع أن نتتبع هيجل فى مناقشة مسهبة للفنون الجزئية الجميلة.

والآن، إذا نظرنا إلى الفن ببساطة فى ذاته، فإننا لابد أن نقول إن أسمى نوع من الفن هو النوع الذى يكون فيه المضمون والتجسد المحسوس فى اتفاق تام ومنسجم. وهذا هو الفن الكلاسيكى ، والشكل الرئيسى المميز له هو النحت. ولكن إذا نظرنا إلى الوعى

---

(1) W,XIII,p.334:O,III,p.91.

الجمالى على أنه مرحلة فى التجلى الذاتى للإله، أو على أنه مستوى فى معرفة الإنسان المتطورة بالإله، فإننا لابد أن نقول إن الفن الرومانسى هو النوع الأكثر سموًا. ففى الفن الرومانسى ، تميل الروح اللامتناهية إلى إسدال رداء الحس كما رأينا، وهى حقيقة تصبح أكثر جلاء ووضوحًا فى الشعر. وبطبيعة الحال ، طالما أننا نظل فى مجال الفن بوجه عام ، فإننا لا نغفل رداءات الحس تمامًا على الإطلاق . ولكن الفن الرومانسى يقدم مسألة الانتقال من الوعى الجمالى إلى الوعى الدينى . وأعنى بذلك، أنه عندما يتصور العقل أن التجسد المادى لا يكفى للتعبير عن الروح ، فإنه ينتقل من مجال الفن إلى مجال الدين(1). إن الفن لا يستطيع أن يشبع الروح من حيث إنه وسيلة لفهم طبيعته الخاصة.

٣ - وإذا كان المطلق هو الروح، العقل، الفكر الذى يفكر فى نفسه، فإنه لا يمكن أن يُفهم من حيث إنه كذلك إلا عن طريق الفكر نفسه. وربما قد نتوقع أن هيجل يقوم بانتقال مباشر من الفن إلى الفلسفة ، فى حين أنه يقوم فى واقع الأمر بالانتقال إلى الفلسفة عن طريق وسيط هو الدين. " إن مجال الحياة الواعية الذى هو أكثر قربا فى النظام الصاعد إلى مجال الفن هو الدين"(٢). ويتضح أن هيجل لم يهتم ببساطة بتكملة المثلث، حتى يوافق مجال الروح المطلق نموذج المذهب العام. ولم يتصور ببساطة فلسفة للدين نظرًا لأهمية الدين فى تاريخ البشرية ، ونظرًا للواقعة الواضحة التى تقول إنه يهتم بما هو إلهى . إن وضع الدين بين الفن والفلسفة يرجع إلى اقتناع هيجل بأن الوعى الدينى يمثل طريقة وسطى لفهم المطلق. إن الدين بوجه عام هو التجلى الذاتى للمطلق، أو أنه يتضمن أساسًا التجلى الذاتى له فى صورة Vorstellung، وهى كلمة يمكن ترجمتها فى هذا السياق بأنها فكر بارتسام الصور . إن الوعى الدينى ، من جهة ، يختلف عن الوعى الجمالى فى أنه يفكر فى المطلق . ومن جهة أخرى، الفكر الذى يميز الدين ليس فكرا تصوريا خالصا كما هى الحال فى الفلسفة. إنه فكر مكسو بالخيال إذا جاز هذا التعبير: يمكن القول إنه نتاج التزاوج بين الخيال والفكر. إنه تصور Vorstellung ، بيد أنه ليس تصورًا خالصًا للفيلسوف. إنه ، بالأحرى تصور بارتسام الصبورة أو متخيل.

---

(١) نقول مرة أخرى إن هذا الانتقال جدلى وليس زمنيًا. فالمصريون والهندوس، مثلاً، كانت لهم شعائرهم الدينية الخاصة، وكذلك أشكال الفن الخاصة بهم.

(2)W,XII,p.151:O,I,p.142.

فعلى سبيل المثال ، الحقيقة التى تقول إن الفكرة المنطقية، **اللوجس**، تتموضع فى الطبيعة يفهمها الوعى الدينى (على الأقل فى الديانة الهندوسية ، والمسيحية ، والمحمدية) فى صورة تصور متخيل للخلق الحر للعالم عن طريق إله متعالٍ. كما أن الحقيقة التى تقول إن الروح المتناهى هو فى جوهره لحظة فى حياة الروح اللامتناهى يفهمها الوعى المسيحى فى صورة عقيدة التجسد واتحاد الإنسان مع الله عن طريق المسيح . إن الحقائق كما يرى هيجل هى نفسها فى المضمون ، غير أن طرق الفهم والتعبير تختلف فى الدين والفلسفة . ففكرة الله فى الوعى المسيحي، وتصور المطلق مثلاً لهما نفس المضمون عند هيجل؛ فهما يشيران إلى نفس الحقيقة أو أنهما يعنيان نفس الحقيقة . لكن هذه الحقيقة تُفهم وتُوصف بطرق مختلفة.

وبالنسبة لوجود الله، لا يوجد مبرر معقول لكى يحتاج هيجل إلى تقديم دليل عليه، أعنى أنه لا يحتاج إلى دليل بالإضافة إلى نسقه الفلسفى نفسه. لأن الله هو الوجود ، وطبيعة الوجود تمت البرهنة عليها فى المنطق، أو الميتافيزيقا المجردة. ويخصص هيجل فى الوقت نفسه قدرًا كبيرًا من الاهتمام بالأدلة سيئة السمعة ومحل شك وارتياب هذه الأيام . لأنه لا يُنظر إليها على أنها قد انقضى عهدها من وجهة نظر فلسفية فحسب، بل أيضًا من وجهة نظر دينية ، من حيث إنها تدل على التجديف ومن حيث إنها ملحدة. لأن ثمة ميلاً قويًا لاستبدال الإيمان الذى لا يستند إلى العقل ومشاعر القلب الورعة بأى محاولة تعطى الإيمان أساسًا عقليا. حقًا، إن مهمة هذا الدليل أصبحت غير لائقة حتى إن الأدلة قد عُرفت هنا وهناك بأنها وقائع تاريخية، بل وحتى لم يعد يعرفها اللاهوتيون والناس ، وأعنى أولئك الذين يزعمون أن لديهم معرفة علمية بحقائق دينية [١] . ومع ذلك فإن الأدلة لا تستحق هذا الازدراء . لأنها " تنشأ من الحاجة إلى إشباع أو إرضاء الفكر أو العقل"[٢]، وتمثل صعود العقل الإنسانى إلى الله ، موضحة حركة الإيمان المباشرة.

---

(1) W,XVI,p.361:SS,III,p.156.

(2)W.XVI,p.361:SS,II,p.157.

وفى الإحالات إلى كتاب هيجل "محاضرات فى فلسفة الدين" تعنى SS الترجمة الإنجليزية التى قام بها J.,E.B.Speirs Burdon Sanderson.

وعندما يتحدث هيجل عن الدليل الكسمولوجى (الكوني) فإنه يرى أن عيبه الأساسى فى صوره التقليدية هو أنه يفترض المتناهى بوصفه شيئًا موجودًا بذاته ويحاول أن ينتقل إلى اللامتناهى بوصفه شيئًا يختلف عن المتناهي. بيد أنه يمكن علاج هذا العيب لو فهمنا فى الحال أن " الوجود يجب ألا يُعرّف بأنه متناه فحسب، بل بأنه لا متناه أيضًا"(1). وبمعنى آخر، يجب علينا أن نبين أن "وجود المتناهى ليس هو وجود فحسب، بل هو وجود اللامتناهى أيضًا" (2).وبالعكس، يجب أن نبيّن أن الموجود اللامتناهى يكشف عن ذاته فى الموجود المتناهى وبواسطته. إن الاعتراضات على الانتقال من المتناهى إلى اللامتناهى، أو من اللامتناهى إلى المتناهى لا يمكن مواجهتها إلا عن طريق فلسفة حقيقية عن الوجود تبين أن الفجوة المفترضة بين المتناهى واللامتناهى لا وجود لها. ومن ثم، يخفق انتقاد كانط للأدلة.

ويعادل ذلك القول إن الدليل الصحيح على وجود الله هو مذهب هيجل نفسه، كما لاحظنا ذلك من قبل. وعرض هذا المذهب بالتفصيل هو بوضوح مهمة فلسفية. وهكذا فإن فلسفة الدين الملائمة تهتم بالوعى الدينى وطريقته أو طرقه لفهم الله بدلاً من الاهتمام بالبرهنة على وجوده.

ويحوى الوعى الديني، إذا نظرنا إليه بصورة مجردة، ثلاث لحظات أساسية. أولها، لحظة الكلية. فالله يُتصور بأنه الكلى غير المتميز، أو بأنه اللامتناهى والواقع الحقيقي. واللحظة الثانية هى لحظة الجزئية. فعندما أتصور الله أميز بين ذاتى وبينه، بين اللامتناهى والمتناهي. ويصبح بالنسبة إليّ موضوعًا مغايرًا ليّ. ويتضمن وعى بالله من حيث إنه موجود " خارج" عني، ومغاير لى الوعى بذاتى بأنها منفصلة ومغتربة أو بعيدة عنه، من حيث إننى آثم أو خاطئ. واللحظة الثالثة هى لحظة الفردية؛ لحظة عودة الجزئى إلى الكلى، أو عودة المتناهى إلى اللامتناهى. ويتم التغلب على الانفصال والاغتراب. ويتحقق ذلك بالنسبة للوعى الدينى فى العبادة، وعن طريق الخلاص؛ وأقصد عن طريق عدة وسائل يتصور بواسطتها الإنسان نفسه بأنه يدخل فى اتحاد مع الله.

---

(1) W.XVI,p.457:SS,II,p.159.
(2) W.XVI,p.455:SS,II,p.259.

وهكذا، ينتقل العقل من التفكير المجرد الخالص فى الله إلى الوعى بذاته وبالله بصورة منفصلة ، ومن ثم إلى الوعى بذاته بوصفه واحدًا مع الله . وهذا الانتقال هو الانتقال الجوهرى للوعى الدينى . وقد نلاحظ أن لحظاته الثلاث تناظر اللحظات الثلاث للفكرة.

بيد أن الدين ليس هو ببساطة، وبطبيعة الحال، الدين بالمعنى المجرد. فهو يأخذ صورة الأديان المحددة أو المتعينة. ويتعقب هيجل فى محاضراته عن فلسفة الدين تطور الوعى الدينى من خلال الأنواع المختلفة للدين. إنه يهتم أساسًا ببيان تتابع منطقى أو تصورى ، غير أن هذا التتابع يتطور عن طريق التأمل فى أديان البشرية التاريخية ، التى نعرف طبيعتها بجلاء ووضوح عن طريق وسائل أخرى غير الاستنباط **القبلي**. إن اهتمام هيجل هو بيان النموذج الجدلى الموضح بالوقائع التجريبية أو التاريخية.

ويسمى هيجل الطور الأول الرئيسى للدين المحدد أو المتعين دين الطبيعة، وتُستخدم هذه العبارة لتشمل أى دين يُتصور فيه الله بأنه أقل من الروح. وينقسم إلى ثلاثة أطوار . أولها، الدين المباشر أو السحر . وثانيها دين الجوهر؛ الذى يدرج هيجل تحته الدين الصيني، والهندوسية، والبوذية . وثالثها، دين الفرس، وسوريا، ومصر التى يمكن أن نجد فيها وميضًا لفكرة الروحية. وهكذا، فإنه بينما يكون البراهمان فى الهندوسية هو الواحد المجرد وغير المميز بصورة خالصة، فإن الله يُتصور فى دين الزرادشتية بأنه الخير.

ويمكن القول بأن دين الطبيعة يناظر اللحظة الأولى للوعى الدينى الذى وصفناه سابقا. ويُتصور الله فى دين الجوهر بأنه الكلى غير المميز. وهذا هو مذهب وحدة الوجود بمعنى أنه يُنظر إلى الموجود الإلهى على أنه يبتلع الموجود المتناهي، أو على أن هذا الموجود المتناهى عرضى بالنسبة له.وفى الوقت نفسه، رغم أن البراهمان فى الهندوسية يُتصور بطريقة تناظر اللحظة الأولى للوعى الدينى ، فإن ذلك لا يعنى أن اللحظات الأخرى غير موجودة تمامًا.

والطور الثانى الرئيسى من أطوار الدين المحدد هو دين الفردية الروحية. وهنا يُتصور الله بأنه روح ، ولكن فى صورة شخص فردى أو أشخاص فرادى . ويحوى المثلث المألوف الدين اليهودي، والدين اليوناني، والدين الروماني، التى تأخذ بالترتيب عنوان: دين الجلال، ودين الجمال، ودين المنفعة. وهكذا ، فإن من مهام " جوبتر كابتولين" المحافظة على أمن روما وسيادتها[1] .

وتناظر أنواع الدين الثلاثة هذه اللحظة الثانية من لحظات الوعى الديني. فالإلهى يُتصور بأنه فى مقابل الإنسانى أو بمنأى عنه. ففى الدين اليهودي، مثلاً، يسمو الله فوق العالم والإنسان فى جلال متغال. وفى الوقت نفسه تتمثل اللحظات الأخرى للوعى الدينى أيضًا. وهكذا فإنه يوجد فى اليهودية فكرة مصالحة الإنسان مع الله عن طريق التضحية، وطاعة القانون الإلهي.

والطور الثالث الرئيسى من أطوار الدين المحدد هو الدين المطلق؛ وهو المسيحية. يُتصور الله فى المسيحية بأنه ما يكون عليه فى الحقيقة ؛ أى بأنه روح لا متناه ليس متعاليا فحسب، بل إنه محايث أيضًا. ويُتصور الإنسان بأنه يتحد مع الله عن طريق المشاركة فى الحياة الإلهية عن طريق النعمة التى يتلقاها من المسيح ، وبذلك، فإن الدين المسيحى يناظر اللحظة الثالثة للوعى الديني، التى هى تأليف (تركيب) أو وحدة اللحظتين الأولى والثانية. إن الله لا يُنظر إليه على أنه وحدة غير متميزة ، بل على أنه الله فى أقانيمه الثلاثة؛ أى على أنه حياة روحية لامتناهية. ولا يُنظر إلى اللامتناهى والمتناهى على أنهما يوضعان فى مقابل بعضهما البعض، بل على أنهما يتحدان بدون خلط . وكما يقول القديس بولس: إننا نحيا فيه ونتحرك ويكون وجودنا فيه.

والقول بأن المسيحية هى الدين المطلق يعنى القول بأنها هى الحقيقة المطلقة. ويهاجم هيجل بحدة المبشرين واللاهوتيين الذين مروا مرور الكرام من غير تروٍ على

---

(١) يتضح أن الضلع الثالث من المثلث، أى دين المنفعة ، هو من وجهة نظر ما دين الانحطاط . لأنه يرد الله عمليًا إلى أداة أو وسيلة. وفى الوقت نفسه يقتضى الانتقال إلى صورة عليا من الدين. فسماح روما لكل الآلهة بالدخول إلى معابدها يحول مذهب تعدد الآلهة إلى شيء محال، ويقتضى الانتقال إلى مذهب التوحيد.

العقائد المسيحية، والذين اقتطعوا منها أشياء حتى تناسب عصر مستنير على ما يُظن. بيد أنه لابد أن نضيف أن المسيحية تعبّر عن الحقيقة المطلقة في صورة " **التمثل**". ومن ثم، تنشأ ضرورة الانتقال إلى الفلسفة التي تفكر في مضمون الدين بصورة تصويرية خالصة. ومحاولة فعل ذلك هي، كما يرى هيجل ،مواصلة العمل الرائد الذي قام به رجال مثل القديس أنسلم الذي شرع بوعي في فهم مضمون الإيمان وتبريره عن طريق حجج معقولة.

٤ - إن الانتقال من الدين إلى الفلسفة ليس انتقالا من موضوع إلى موضوع آخر كما رأينا. فالموضوع هو هو في كلتا الحالتين؛ وهو الحقيقة الأزلية في موضوعيتها"، وأعني بذلك الله وليس شيئًا سوى الله، وتجلي الله "(١). وبهذا المعنى فإن " الدين والفلسفة يصبحان نفس الشيء بالتالي " (٢). فالفلسفة لا تكشف عن نفسها إلا عندما تكشف عن الدين، وعندما تكشف عن نفسها فإنها تكشف عن الدين"(٣)

ويكمن التمييز بين الدين والفلسفة في الطرق المختلفة التي تتصور بها الله؛ أي في " الطرق الخاصة التي بواسطتها تشغلان نفسيهما بالله"(٤). فالانتقال من **التمثل** إلى تفكير محض مثلاً يتضمن استبدال صورة الإمكان بصورة التسلسل المنطقي. وبذلك يصبح المفهوم اللاهوتي للخلق الإلهي من حيث إنه حدث ممكن؛ بالمعنى الذي قد يحدث أو لا يحدث، في الفلسفة العقيدة التي تقول إن **اللوجوس** يتجسد في الطبيعة بالضرورة، لا لأن المطلق يخضع لإرغام، ولكن لأنه هو ما هو عليه. وبمعنى آخر، الفلسفة التأملية أو النظرية تنزع العنصر المتخيل أو الموضح بالصور الذي يميز التفكير الديني وتعبر عن الحقيقة، الحقيقة نفسها، في صورة تصورية خالصة.

---

(1)W.XV,p73:SS,I,p.19.
(2)W.XV,p73:SS,I,p.20.
(3) W.XV,p73:SS,I,p.19.
(4) W.XV,p73:SS,I,p.20.

ومع ذلك ، لا ينجم أن الفلسفة غير متدينة. فالفكرة التى تقول إن ثمة تعارضاً بين الفلسفة والدين ، أو أن الفلسفة تعادى الدين أو أنها خطرة على الدين تقوم على سوء فهم لطبيعتهما الخاصة من وجهة نظر هيجل. فكلاهما يعالج الله، وكلاهما دين. " إن ما يشتركان فيه هو أن كليهما دين، وما يميزهما لا يكمن إلا فى نوع وضرب الدين الذى نجده فى كل منهما"[1] . إن هذا الاختلاف فى طريقتهما الخاصة لفهم الحقيقة والتعبير عنها هو الذى يؤدى فى حقيقة الأمر إلى أن الفلسفة تهدد الدين . بيد أن الفلسفة لا تهدد الدين إلا إذا زعمت بأنها تستبدل الكذب بالحقيقة. وليس الأمر كذلك . فالحقيقة هى نفسها ، على الرغم من أن الوعى الدينى يتطلب طريقة من التعبير يجب أن تتميز عن طريقة الفلسفة.

وقد يميل المرء إلى التعليق على ذلك بالقول إن هيجل يستخدم مصطلح "الدين" بصورة غامضة. لأنه يستخدمه لا ليشمل التجربة الدينية، والإيمان ، والعقيدة فحسب، بل ليشمل اللاهوت أيضًا. وبينما يكمن تدعيم القضية بالقول إن الفلسفة لا تعادى التجربة الدينية بما هى كذلك، أو لا تعادى حتى الإيمان المحض، فإنها لابد أن تعادى الدين إذا أخذنا الدين على أنه يعنى اللاهوت أو يتضمنه، وإذا عزمت الفلسفة على أن تكشف عن الحقيقة المجردة المتضمنة فى العقائد التى يؤمن اللاهوتيون أنها التعبير الممكن والأفضل عن الحقيقة بلغة بشرية.

وبالنسبة للنقطة الأولى ، يصر هيجل على أن " المعرفة جزء جوهرى وأساسى من الدين المسيحى نفسه"[2] . فالمسيحية تسعى جاهدة لفهم إيمانها الخاص. والفلسفة التأملية أو النظرية هى مواصلة واستمرار لهذه المحاولة . ويكمن الاختلاف فى واقعة مؤداها أن الفلسفة تستبدل صورة التفكير المجازى أو التفكير بارتسام الصور بصورة التفكير الخالص. غير أن ذلك لا يعنى أن الفلسفة التأملية أو النظرية تحل محل المسيحية بمعنى أنه يتم طرح المسيحية جانبا لصالح الفلسفة . فالمسيحية هى الدين المطلق والمثالية المطلقة هى الفلسفة المطلقة . إن كلاً منهما صادق ، وصدقهما هو هو . وربما يختلف شكل

---

(1) Ibid.
(2) W.XV,p35:SS,I,p.17.

التصور والتعبير ، غير أنه لا يترتب على ذلك أن المثالية المطلقة تلغى المسيحية وتحل محلها. لأن الموجود الإنسانى ليس ببساطة فكرًا خالصًا: فهو ليس فيلسوفًا فقط على الإطلاق، حتى لو كان فيلسوفًا. وبالنسبة للوعى الدينى فإن اللاهوت المسيحى هو التعبير الكامل عن الحقيقة، وهذا هو السبب فى أن المبشرين، الذين أنكبوا على الوعى الديني، ليس لهم الحق فى تزييف العقائد المسيحية. لأن المسيحية هى الدين المنزل، بمعنى أنها التجلى الذاتى الكامل لله للوعى الديني.

وليس قصدى أن ألمّح إلى أن موقف هيجل يتسق مع وجهة نظر الكنيسة الأرثونكسية المسيحية . لأننى مقتنع بأنه ليس كذلك . إننى أتفق مع ماكتجارت(*) ، الذى لم يكن مؤمنًا مسيحيًا، عندما بيّن أنه كما أن الهيجلية حليف للمسيحية، فإنها " عدو لها فى الخفاء . الأقل وضوحًا ولكن الأكثر خطورة .فقد وُجد أن العقائد التى تم حمايتها من الدحض الخارجى تغير هيئتها حتى إنها توشك أن تزول وتتلاشى"(١) .وهكذا يقدم هيجل أدلة فلسفية على عقائد مثل التثليث، والخطيئة ، والتجسد. لكنه عندما ينتهى ببيانها فى صور الفكر الخالص ، فإنها تكون شيئًا يختلف تمامًا وبوضوح عن العقائد التى تؤمن الكنيسة بأنها البيان الصحيح للحقيقة فى لغة إنسانية . وبمعنى آخر ،يجعل هيجل الفلسفة التأملية أو النظرية هى الفيصل النهائى للمعنى الداخلى للوحى المسيحى . إن المثالية المطلقة تُصور بأنها مسيحية سرية وتُصور المسيحية بأنها هيجلية علنية، ويخضع السر الغامض الذى يصر عليه اللاهوت لتوضيح فلسفى يعادل تحولا فى حقيقة الأمر.

وفى الوقت نفسه لا وجود، من وجهة نظرى على الأقل ،لسبب مقنع لاتهام هيجل بعدم الإخلاص الشخصى . فأنا لا أظن أنه عندما أدعىّ أنه نصير للكنيسة الأرثونكسية فإن ذلك كان على سبيل المزاح. لقد أثبت بندتوكروتشه ، كما لاحظنا فى الفصل التمهيدي، أنه لا يوجد سبب صحيح للإبقاء على صورة أدنى من صور التفكير ، وأعنى الدين ، إلى

(*)ماكتجارت (١٨٦٦-١٩٢٥) . فيلسوف إنجليزى تأثر بالفلسفة المثالية الألمانية أو الهيجلية الجديدة. من مؤلفاته: دراسات فى الجدل الهيجلى . شرح منطق هيجل . طبيعة الوجود وغيرها (المترجم)

(1)Studies in Hegelian Cosmology (1901 edition),p.250.

جانب العلم ، والفن، والفلسفة . فإذا كانت الفلسفة تقدم المعنى الداخلى للمعتقدات الدينية بالفعل، فإن الدين لابد أن يفسح المجال بالتالى للفلسفة . وأعنى بذلك، أن الدين والفلسفة لا يمكن أن يبقيا معا فى نفس العقل. فالشخص قد يفكر فى مقولات الدين، أو قد يفكر فى مقولات الفلسفة.غير أنه لا يستطيع أن يفكر فى كليهما. ولكن بينما لا تكون تعليقات كروتشه بلا جدوى على الإطلاق ، فإنه لا ينتج عن ذلك بالضرورة أنها تمثل رأى هيجل الحقيقي، رغم أنه غير معلن. وفضلاً عن ذلك، فإن كروتشه، رغم أنه لم يكن كاثوليكيًا مؤمنًا ، فقد اعتاد على النظر إلى فكرة السلطة الكنسية على أنها الفيصل النهائى للحقيقة الدينية وبيانها . وواضح تمامًا أن نظرية هيجل عن علاقة الفلسفة التأملية أو النظرية بالمسيحية تعارض هذه الفكرة . بيد أن هيجل من أنصار لوثر.[*][١١٠] وعلى الرغم من أن تفوق الفلسفة التأملية أو النظرية على الإيمان أبعد من أن يكون فكرة لوثرية، فمن السهل جدا بالنسبة له أن يقتنع بإخلاص أكثر من كروتشه بأن وجهة نظره عن العلاقة بين الفلسفة المطلقة والدين المطلق مقبولة من وجهة النظر المسيحية . فهو يتصور نفسه بلا ريب مواصلاً لعمل اللاهوتيين الذين حاولوا فى تفسيراتهم للعقائد المسيحية أن يتجنبوا الصورة المتخيلة التى يصور بها الوعى الدينى الذى يجهل اللاهوت هذه العقائد.

٥ - بيد أن الفلسفة التأملية أو النظرية لم تعد التجلى الوحيد للعقل التأملى أو النظرى إلى الحد الذى لم يعد الدين المطلق هو التجلى الوحيد للوعى الدينى . وكما أن للفن والدين تاريخهما ، فكذلك الأمر بالنسبة للفلسفة . وهذا التاريخ هو عملية جدلية. فمن وجهة نظر ما إنه العملية التى عن طريقها يبلغ الفكر التفكير فى ذاته بصورة واضحة ، وينتقل من تصور لذاته غير كاف إلى تصور آخر ثم يوحدهما فى وحدة أعلى . ومن وجهة نظر أخرى إنه العملية التى عن طريقها ينتقل العقل الإنسانى بصورة جدلية نحو تصور كاف للحقيقة النهائية، وأعنى بذلك المطلق. غير أن وجهتى النظر هاتين تمثلان ببساطة جانبين مختلفين من عملية واحدة. لأن الروح، أو الفكر الذى يفكر فى ذاته، يصبح واضحًا فى ، وعن طريق، تأمل العقل الإنسانى على مستوى المعرفة المطلقة.

(*) مارتن لوثر (١٤٨٣ - ١٥٤٦)، هو مصلح دينى ألمانى ومؤسس البروتستانتية ، من مؤلفاته : رسالته" فى حرية المسيحى ". وفى السلطة الزمنية وحدود الطاعة الواجبة لها، والقداس الألمانى ... (المترجم)

وبطبيعة الحال، فإن ذلك يعنى أن تصورات الواقع المختلفة من جانب واحد وغير الكافية التى تظهر فى مراحل مختلفة من مراحل تاريخ الفلسفة تُستغرق وتبقى فى المراحل الأعلى التى تأتى بعدها. " وتكون الفلسفة الأخيرة هى نتيجة المراحل الأولى: ولا شيء يُفقد، فكل المبادئ تبقى"[1]. وتكون النتيجة العامة لتاريخ الفلسفة هي، أولاً، ليس هناك طوال الوقت سوى فلسفة واحدة، تمثل اختلافاتها المعاصرة الجوانب الضرورية للمبدأ الواحد. ثانيا، تتابع المذاهب الفلسفية ليس وليد الصدفة، ولكنه يبين التتابع الضرورى للمراحل فى تطور هذا العلم. ثالثًا، الفلسفة الأخيرة لفترة ما هى نتيجة هذا التطور وهى الحقيقة فى الصورة الأعلى أو الأسمى التى يقدمها الوعى الذاتى بالروح. وبالتالي، فإن الفلسفة الأخيرة تتضمن الفلسفات التى كانت قبلها؛ أى أنها تضم فى ذاتها كل مراحلها؛ فهى نتاج ونتيجة كل الفلسفات التى سبقتها.[2]

ومن ثم ، إذا كان تاريخ الفلسفة هو تطور لمعرفة الذات الإلهية ، أو لمعرفة الوعى الذاتى المطلق، فإن المراحل المتتابعة فى هذا التاريخ تناظر الأطوار أو اللحظات المتتابعة فى الفكرة الشاملة notion [*] أو الفكرة المنطقية . وبالتالى ، فإننا نجد أن هيجل ينظر إلى بارمنيدس على أنه الفيلسوف الأول الحقيقى ؛ الرجل الذى فهم المطلق بوصفه وجودا، أما هرقليطس فهو ينظر إلى المطلق على أنه صيرورة . وإذا أخذنا ذلك على أنه بيان لتتابع زمنى فإنه يكون عرضة للنقد. لكنه يبين نهج هيجل العام. فهو ، مثله فى ذلك مثل أرسطو من قبله، ينظر إلى سابقيه على أنهم يلقون الضوء على جوانب الحقيقة الباقية، والسامية، والتى تتلاءم مع جوانب معاصرة فى مذهبه. وغنى عن القول ، إن المعرفة الواضحة والكافية لمقولة الروح قد اختصت بها المثالية الألمانية . وتُعد فلسفتا فشته وشلنج لحظتين فى تطور المثالية المطلقة.

---

(1)W.xix,p.685,Hs,m,p.546.

فى الإحالات إلى "محاضرات فى تاريخ الفلسفة" تعنى HS الترجمة الإنجليزية التى قام بها : E.S Haldane and F.H.Simson.

(2)W.XIX,pp.690-691:Hs. III,pp.552-553.

(*) Notion . تترجم أحيانًا بالفكرة . وأحيانًا بالتصور، وهيجل يستخدمها فى مؤلفات الشباب ليعنى بها الفكر المجرد. أما فى مذهبه النهائى فالفكرة الشاملة هى الفكرة العينية، والفكرة الشاملة للشيء هى طبيعته العقلية الحقيقية. (المترجم) (انظر فى ذلك د.إمام عبد الفتاح إمام ، دراسات هيجلية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة،١٩٨٥).

وبالتالى فإن تاريخ الفلسفة عند هيجل هو جزء مكمل لنسقه الفلسفي. فهو ليس ببساطة تفسيرًا لما أرتاه فلاسفة، وللعوامل التى أثرت فى تفكيرهم وأدت بهم إلى التفكير فى الطرق التى فكروا فيها، ولتأثيرهم فيمن جاءوا بعدهم ، وربما فى المجتمع بوجه عام. إنه محاولة متواصلة لبيان تقدم جدلى ضرورى ، أو تطور غائى ، فى معطيات تاريخ الفلسفة . وتنفيذ هذه المحاولة يتم بوضوح فى ضوء فلسفة عامة. إنها مهمة فيلسوف يتأمل الماضى من موقع مناسب لنسق فلسفى يؤمن بأنه التعبير الأسمى عن الحقيقة حتى الوقت الحاضر، وينظر إلى هذا النسق الفلسفى على أنه ذروة عملية من عمليات التأمل التى ، رغم كل العناصر الممكنة، يكون فى مبادئها الأساسية تطور ضرورى لفكر يشرع فى التفكير فى ذاته. وبذلك ، فإن تاريخ الفلسفة عند هيجل هو فلسفة تاريخ الفلسفة . وإذا كان هناك اعتراض يقول إن اختيار العناصر الأساسية فى نسق فلسفى معين تحكمه التصورات الفلسفية المسبقة ، أو مبادئ ، فإن فى استطاعة هيجل أن يرد ، بطبيعة الحال، بقوله إن أى تاريخ للفلسفة يستحق هذا الاسم لا يتضمن بالضرورة تفسيرًا فحسب، بل إنه يتضمن أيضًا فصلاً لما هو أساسى وجوهرى عما هو ليس كذلك فى ضوء المعتقدات عما هو مهم فلسفيا وما هو ليس كذلك. بيد أن هذا الرد، رغم أنه معقول تمامًا، لا يكفى فى هذا الصدد. لأن هيجل مثلما يتناول الفلسفة معتقدًا أن تاريخ البشرية هو عملية عقلية وغائية ، فإنه كذلك يتناول تاريخ الفلسفة مقتنعا بأن هذا التاريخ هو " معبد العقل الذى يعى ذاته"[(١)]، و هو التحديد المتواصل والتدريجى بصورة جدلية للفكرة، إنه " تقدم منطقى تدفعه ضرورة ملازمة"[(٢)] ، أو إنه الفلسفة الوحيدة الحقيقية التى تطوّر ذاتها فى الزمان، أو العملية الديناميكية للفكر الذى يفكر فى ذاته.

هل هذا التصور لتاريخ الفلسفة يتضمن النتيجة التى تقول إن فلسفة هيجل هى بالنسبة له النسق الفلسفى النهائي، أو أنه النسق الفلسفى الذى يختم الأنساق الفلسفية كلها؟ إنه يصور لنا الأمر أحيانًا كما لو كان يعتقد ذلك . بيد أنه يبدو لى أن هذه الصورة

(1)W.vii,p.65:Hs,i,p.35.
(2)W.vii,p.66:Hs,i,p.36.

هى صورة هزلية. فهو يصور، بالفعل، المثالية الألمانية بوجه عام، ونسقه الفلسفى بصفة خاصة ، بأنهما المرحلة العليا التى بلغها التطور التاريخى للفلسفة. وبالنظر إلى تأويله لتاريخ الفلسفة فإنه ليس فى إمكانه أن يفعل شيئًا خلافًا لما فعله . ويقدم ملاحظات تصلح لأن يستخدمها أولئك الذين يرغبون فى أن ينسبوا إليه الفكرة غير المعقولة التى تقول إن الفلسفة وصلت إلى نهاية مع الهيجلية . " إنها صيحة جديدة نشأت فى العالم . وهى أنه يبدو أن روح العالم قد نجحت فى التحرر من كل وجود موضوعى غريب وفى أن تعى نفسها مؤخرا بوصفها روحا مطلقة... إن النزاع بين الوعى الذاتى المتناهى والوعى الذاتى المطلق ، الذى بدا للوعى الذاتى المتناهى على أنه يوجد خارجه، قد توقف الآن . لقد توقف الوعى الذاتى المتناهى على أن يكون متناهيا ، وبالتالى بلغ الوعى الذاتى المطلق من جهة أخرى الحقيقة التى كانت تنقصه من قبل"[١]. ولكن رغم أن هذا الانتقال يبين بوضوح وجلاء أن المثالية المطلقة هى ذروة كل فلسفة سابقة، فإن هيجل يستمر ليتحدث عن " تاريخ العالم كله بوجه خاص حتى الوقت الحاضر"[٢] . وهل من المحتمل أن رجلا يصرح باستمرار أن " الفلسفة هى عصرها معبرًا عنه بأفكار"[٣] ، ومن الحمق أن نفترض أن الفلسفة يمكن أن تجاوز عالمها المعاصر مثلما نفترض أن الفرد يمكنه أن يتجاوز عصره ظانًا بصورة بالغة أن الفلسفة قد انتهت معه؟ يتضح أنه بناء على مبادئ هيجل أن فلسفة لاحقة لابد أن تتضمن المثالية المطلقة، حتى لو كشف نسقه الفلسفى الستار عن نفسه بوصفه لحظة أحادية الجانب فى مركب أعلى. ولكن قول ذلك ليس هو الشيء عينه مثل إنكار أنه يمكن أن تكون ، أو ستكون هناك أى فلسفة لاحقة.

ومع ذلك ، فإن بيت القصيد والمهم فى الأمر هو أنه إذا كانت المسيحية هى الدين المطلق، فإن الهيجلية ، بوصفها مسيحية سرية، أو خفية لابد أن تكون الفلسفة المطلقة . وإذا أخذنا كلمة " مطلق" فى هذا الصدد على أنها تعنى الحقيقة فى أعلى صورة لم تتحقق

(1) W.xix,pp.689-690.
(2) W.vii,p.35:R.preface.
(3) W.xix,p.690:Hs,iii.p.551.

بعد بدلاً من أن نأخذها على أنها تعنى البيان الأخير أو الختامى للحقيقة ، فإن المسيحية لن تكون الدين النهائى ولا الهيجلية يمكن أن تكون الفلسفة النهائية. فالمسيحية والمثالية المطلقة تبقيان معا وتنهاران معا . وإذا أردنا أن نقول إنه لا يمكن تجاوز المسيحية بينما يمكن تجاوز الهيجلية ، فإننا لا نستطيع فى الوقت نفسه أن نقبل تفسير هيجل للعلاقة بينهما.

٦ - وبالنظر إلى الطابع الشامل لنسق هيجل الفلسفى والمكانة المرموقة التى احتلها فى العالم الفلسفى الألمانى فإنه ليس مما يوجب الاستغراب القول بأننا نشعر بتأثيره فى مجالات متعددة. فكما يتوقع المرء بالنسبة لرجل يتمركز فكره حول المطلق، والذى يبدو ، بالنسبة للملاحظ التقليدى والذى لا ينظر إلى الأمور نظرة نقدية، أنه قدّم تبريرًا عقليًا للمسيحية عن طريق الفلسفة الأكثر معاصرة ، أن مجال تأثيره شمل المجال اللاهوتى . فعلى سبيل المثال ، تخلى " كارل دوب" .Daub,K (١٧٦٥-١٨٣٦) الذى كان أستاذًا بجامعة هيدلبرج ، عن أفكار شلنج وحاول أن يستخدم منهج هيجل الجدلى فى خدمة اللاهوت البروتستانتى . وهناك لاهوتى شهير حولته جاذبية هيجل، أو استهوته وهو " فيليب كونراد مارهينكه Marheineke .P.K (١٧٨٠-١٨٤٦) ، الذى كان أستاذًا للاهوت فى جامعة برلين ، والذى ساعد على طباعة الطبعة العامة الأولى لأعمال هيجل . وحاول مارهينكه فى كتابه المنشور غُفلا "أسس العقائد المسيحية" أن ينقل الهيجلية إلى مصطلحات اللاهوت المسيحي، وحاول فى الوقت نفسه أن يفسر العقيدة المسيحية بطريقة هيجلية . فقد صوّر المطلق، مثلاً، بأنه بلوغ الوعى بذاته الكامل فى الكنيسة ، التى هى بالنسبة له التحقق الفعلى العينى للروح؛ هذا الروح الذى فُسر بأنه الثالث المقدس.

ودرس "ليوبولد فون هيننج" Henning ,L.H (١٧٩١-١٨٦٦) ، الذى تابع المقررات الدراسية التى كان هيجل يدرسها فى جامعة برلين ، وأصبح واحدًا من أكثر المعجبين المتحمسين له، المذاهب الأخلاقية من وجهة نظر هيجلية. وتأثير هيجل فى مجال القانون ملحوظ. فمن بين تلاميذه الشهيرين الفقيه القانونى الشهير"إدوارد جانز"Eduard Gans (١٧٩٨-١٨٣٩) الذى شغل كرسى القانون فى جامعة برلين ،

ونشر عملاً شهيرًا عن حق الميراث [1]. وفى مجال الإستاطيقا (الجمال) قد يُذكر روتشر Rotscher,H.T(١٨٠٣-١٨٧١) بأنه واحد من أولئك الذين استمدوا الإلهام من هيجل، وفى تاريخ الفلسفة كان لهيجل تأثير على مؤرخين شهيرين أمثال : إدوارد إردمان Erdman,E (1805-1892) ، وإدوارد تسيلر Zeller,E (١٨١٤-١٩٠٨)، وكونو فيشر Fischre,K(١٨٢٤-١٩٠٧) . وأيما فكر المرء فى المثالية المطلقة ، فإنه لا يستطيع أن ينكر تأثير هيجل المثير على الباحثين فى مجالات مختلفة.

ولنعد إلى المجال اللاهوتى . لقد لاحظنا أن المذهب الهيجلى أفسح مجالا للنزاع والخلاف حول علاقته الدقيقة بالإلوهية المسيحية. ولقد نشأ خلاف حول هذا الموضوع حتى قبل وفاة هيجل فى واقع الأمر ، برغم أن وفاة هيجل قد أعطته دفعة جديدة بالطبع . لقد رأى بعض الكتاب، الذين يُصنفون على أنهم ينتمون إلى جناح اليمين الهيجلى، أن المثالية المطلقة يمكن تفسيرها بمعنى يتطابق مع المسيحية . وعندما كان هيجل لا يزال حيا حاول كارل فردرش جوتشل Goschel,K.F (١٧٨٤-١٨٦١) تأويل نظرية هيجل عن العلاقة بين صورة الفكر التى تخص الوعى الدينى والفكر المحض أو المعرفة على نحو لا يتضمن أن الدين أدنى منزلة من الفلسفة. وقد قوبل دفاع هيجل هذا برد عنيف من الفيلسوف. وبعد وفاة هيجل نشر جوتشل كتابات كان يهدف منها بيان أن الهيجلية تتفق مع عقيدتى إله شخصى وخلود شخصى . ويمكن أن نذكر كذلك كارل لدفيج ميشيليه Michelet,K.L (١٨٠١-١٨٩٣) ، الذى كان يعمل أستاذًا فى جامعة برلين، والذى وحدّ بين المثلث الهيجلى والأقانيم الثلاثة (كما فعل هيجل نفسه) ، وحاول أن يبين أنه لا وجود لتعارض بين الهيجلية واللاهوت المسيحى .

ومثّل جناح اليسار ديفيد فردرش شتراوس Strauss D.F (١٨٠٨-١٨٧٤)، وهو مؤلف الكتاب الشهير **"حياة يسوع"** عام (١٨٣٥). ويرى شتراوس أن قصص الإنجيل أساطير، وربط هذا الرأى بوضوح بنظرية هيجل عن **التمثل**، وصوّر استهتاره الخاص بالمسيحية التاريخية بأنه تطور لفكر هيجل.وقدّم بذلك ذخيرة ذات قيمة

(1)Das Erbrecht Weltgeschicht lichre Entwichlung (1824-35)

للكاتب المسيحى الذى رفض قبول حجة الهيجليين من جناح اليمين وهى أن الهيجلية والمسيحية تتفقان.

وهذا الاسم يمكن أن يمثل مركز الحركة الهيجلية وهو يوهان كارل فردرش روزنكرانتز Rosenkran Z,J.K.F (١٨٠٥–١٨٧٩) ، وهو أحد كتاب سيرة هيجل ، وكان أستاذا فى جامعة كونجسبرج. وحاول ، كتلميذ لكل من شيلرماخر وهيجل ، أن يوفق بينهما فى تطويره لنسق هيجل الفلسفى . وفى مؤلفه **"موسوعة العلوم اللاهوتية"** ميّز بين لاهوت نظرى ، ولاهوت تاريخى ولاهوت عملي. اللاهوت النظرى يعرض الدين المطلق، وهو المسيحية ، فى صورة **قبلية** a priori. أما اللاهوت التاريخى فيعالج التموضع الزمنى لهذه الفكرة أو التصور عن الدين المطلق. وهو أكثر تحفظا فى تقييمه للمسيحية التاريخية من شتراوس، الذى نُظر إليه على أنه ينتمى إلى مركز المدرسة الهيجلية . وحاول روزنكرانتز فيما بعد تطوير منطق هيجل، رغم أن مساعيه فى هذا الاتجاه لم يقدّرها هيجليون آخرون .

ويمكن القول بالتالى إن الانقسام بين جناح اليمين الهيجلى وجناح اليسار الهيجلى اهتم فى أول الأمر بتأويل موقف هيجل بالنسبة لمشكلات دينية ولاهوتية، وتقييم هذا الموقف وتطوره. فقد أوّل جناح اليمين هيجل بمعنى يتفق كثيرًا أو قليلاً مع المسيحية، ويعنى أنه يجب أن نتمثل الله أو نتصوره بأنه موجود شخصى يعى ذاته عن جدارة واستحقاق إذا جاز هذا التعبير. أما جناح اليسار فتمسك بتأويل يعتنق مذهب وحدة الوجود، وأنكر الخلود الشخصي.

ومع ذلك ، سرعان ما تجاوز جناح اليسار مذهب وحدة الوجود إلى المذهب الطبيعى أو الإلحاد . وعلى يد ماركس، وإنجلز أحدثت النظرية الهيجلية عن المجتمع والتاريخ انقلابًا . وبذلك، فإن جناح اليسار أكثر أهمية من جناح اليمين من الناحية التاريخية. غير أنه يجب معالجة المفكرين الراديكاليين من المجموعة الأولى معالجة منفصلة ، ولا يجب معالجتهم على أنهم تلاميذ هيجل ، الذين نادرًا ما اعترفوا بكونهم تلاميذه.

وعندما نتحدث عن تأثير هيجل ربما نشير ، بطبيعة الحال ، إلى المثالية البريطانية في النصف الأول من القرن التاسع عشر والعقدين من هذا القرن، وإلى فلاسفة إيطاليين مثل بندتوكروتشه (١٨٦٦-١٩٥٢)، وجيفوفانى جنتيله(١٨٧٥-١٩٤٤) ، وإلى أعمال فرنسية حديثة عن هيجل ، ولن نذكر نماذج أخرى كان لهيجل تأثير عظيم عليها . بيد أن هذه الموضوعات ستخرج بنا عن مجال هذا المجلد. وبدلاً من ذلك يمكننا أن نعود إلى النظر فى رد الفعل على المثالية الميتافيزيقية ، والنظر فى ظهور طرق أخرى من التفكير فى العالم الفلسفى الألمانى فى القرن التاسع عشر.

الجزء الثاني

رد الفعل على المثالية الميتافيزيقية

الفصل الثانى عشر

الخصوم والنقاد الأوائل

فريز وتلاميذه ـ واقعية هيربارت ـ بينيكه والسيكولوجيا بوصفها العلم الأساسى- منطق بولزانو ـ فيس وإيمانويل هيرمان فشته ناقدين لهيجل.

١ - نظر جاكوب فردريك فريز Fries,J.F (١٧٧٣-١٨٤٣) إلى تطور المثالية على أيدى فشته، وشلنج ، وهيجل على أنه خطأ جسيم . ففى رأيه أن مهمة الفيلسوف الملائمة والمفيدة هى أن يتابع عمل كانط بدون تحويل الفلسفة الكانطية إلى نسق للميتافيزيقا. حقًا، لقد استخدم فريز نفسه كلمة "ميتافيزيقا"، وفى عام ١٨٢٤ نشر كتابه " **نسق الميتافيزيقا** " . بيد أن هذه الكلمة كانت تعنى بالنسبة له نقدا للمعرفة الإنسانية ، ولا تعنى علمًا للمطلق . وإلى هذا الحد سار ، بالتالى ، على خطى كانط. مع أنه فى الوقت نفسه حوّل نقد المعرفة الترنسندنتالى عند كانط إلى بحث سيكولوجى ؛ أى إلى عملية لملاحظة سيكولوجية للذات. ومن ثم ، رغم أن فريز بدأ بكانط وحاول أن يصحح موقفه ويطوّره ، فإن حقيقة ذلك التصحيح أخذت صورة تفسير النقد الكانطى تفسيرًا سيكولوجيًا يسفر عن تشابه مع موقف لوك إلى حد ما . لأنه يجب علينا ، كما يرى فريز ، أن نبحث طبيعة المعرفة ، وقوانينها ، ومجالها قبل أن نواجه مشكلات تخص موضوع المعرفة. ومنهج تعقب هذا البحث هو الملاحظة التجريبية.

ولم يحصر فريز أنشطته مطلقًا فى نظرية المعرفة. ففى عام ١٨٠٣ نشر مؤلفه "**نظرية فلسفية عن الحق**"، وفى عام ١٨١٨ نشر مؤلفه " **الأخلاق** " . وأفكاره

السياسية ليبرالية ، وفى عام ١٨١٩ حُرم من منصبه فى جامعة "يينا" . ومع ذلك ، شغل بعد سنوات فيما بعد كرسى الرياضيات والفيزياء فى الجامعة نفسها. وقد نشر من قبل بعض الأعمال عن الفلسفة الطبيعية والفيزياء، وحاول أن يوحد فيزياء نيوتن الرياضية بالفلسفة الكانطية كما أوّلها.

وفى عام ١٨٣٢ نشر فريز مؤلفه "**كتاب موجز عن فلسفة الدين و الإستاطيقا الفلسفية**" . تربى فى صغره حسب تقاليد النزعة التقوية(*) .، ودافع بشدة وإصرار عن الشعور الدينى والتقوى الباطنية. فلدينا ، من جهة ، معرفة رياضية وعلمية، ولدينا ، من جهة أخرى ، الوازع الدينى ، والشعور الاستاطيقى (الجمالي)، الذى يشهد على الموجود الذى يوجد وراء الظواهر. إن الإيمان العملى أو الأخلاقى يربطنا بالواقع "النوميناليي" ، أما الشعور الدينى و الاستاطيقى (الجمالي) فيقدّم لنا يقينًا أبعد بأن الحقيقة الموجودة وراء الظواهر هى التى يتصور الإيمان الأخلاقى أنها موجودة. وبذلك ، أضاف فريز إلى مذهب كانط عن الإيمان العملى إصرارًا على قيمة الشعور الديني.

ولم يكن فريز بدون تأثير ، فمن بين تلاميذه الشهيرين أبلت Apelt,E.F (١٨١٢-١٨٥٩) ، الذى دافع عن تأويل أستاذه السيكولوجى لكانط وأصر على ضرورة وجود وحدة وثيقة بين الفلسفة والعلم(١) . وتجدر الإشارة إلى أن فيلسوف الدين الشهير رودلف أوتو Otto,R(١٨٦٩-١٩٣٧) تأثر بإصرار فريز على الأهمية الأساسية للشعور فى الدين، رغم أنه قد لا يكون صحيحًا تمامًا أن نسمى أوتو تلميذًا لفريز.

وفى الجزء الأول من القرن الحالى أسس ليونارد نيلسون Nelson,L (١٨٨٢-١٩٢٧) المدرسة المسماة "الفريزية الجديدة" .

(*) النزعة التقوية pietism هى النزعة التى تربى عليها كانط أيضًا ، وهى نزعة تؤكد الجانب العملى والأخلاقى فى الدين ، وتعطيه أفضلية على الجانب النظري. إنها تؤكد المحبة، والإحسان... إلخ (المترجم)

(١) نظر مناطقة محدثون باستياء إلى تفسير المنطق تفسيرًا سيكولوجيا . ولكن الميل إلى فعل ذلك يرتبط، مع أنه يرتبط بصورة خاطئة، بفكرة تقول إنه التعبير عن موقف علمي.

٢ - ومن بين الخصوم المعاصرين للمثالية بعد كانط نجد اسم فريز أقل شهرة من اسم جوهان فردريك هيربارت Herbart,J.F (١٧٧٦-١٨٤١). الذى رُشح فى عام ١٨٠٩ لشغل الكرسى الذى شغله كانط من قبل فى جامعة كونجسبرج، وشغله بالفعل حتى عام ١٨٣٣ عندما ذهب إلى جامعة جوتنجن. وعندما كان فى سويسرا (١٧٩٧-١٨٠٠) عرف بستالوزى Pestolozi، واهتم بموضوعات تربوية اهتمامًا عظيمًا وكتب عنها. ومن بين أعماله الفلسفية مؤلفه "**مدخل إلى الفلسفة**" (١٨١٣) و"**السيكولوجيا علما**"(١٨٢٤-١٨٢٥)، و"**الميتافيزيقا العامة**"(١٨٢٨-١٨٢٩).

أبدى هيربارت ملاحظة ذات مرة مفادها أنه كان كانطيًا عام ١٨٢٨. وكان يقصد بطبيعة الحال، أنه رغم اعترافه بأعمال المفكر العظيم الذى شغل كرسيه فيما بعد، فإنه قد مضى وقت طويل وتبدلت أحوال منذ ذلك الحين، مما جعله لا يقبل ببساطة مذهب كانط كما جاء من أيدى الأستاذ. وبالفعل، لا يمكن أن يسمى هيربارت كانطيًا بأى معنى عادي. ولا ريب فى ذلك، فقد رفض مثالية ما بعد كانط. بيد أن النظر إلى المثالية بعد كانط على أنها تحريف لفكر كانط لا يعنى بالضرورة أن يكون الشخص كانطيا. وثمة أوجه تشابه فى بعض الجوانب عند هيربارت مع الفلاسفة قبل كانط وليس مع كانط نفسه.

وعندما ننظر إلى تفسير هيربارت من جانب واحد على الأقل، فإننا نجد تفسيره للفلسفة له نكهة حديثة إلى حد كبير. لأنه يصف الفلسفة بأنها تسهب فى شرح المفاهيم. والاعتراض الواضح على هذا الوصف هو عدم وجود إشارة إلى موضوع الفلسفة الخاص. فأى علم يمكن أن يوصف بهذه الطريقة. بيد أن زعم هيربارت هو أن الفلسفة ليس لها موضوع خاص بها بجانب موضوعات العلوم الجزئية المتنوعة، أو بصورة أكثر دقة، لا يمكننا القول منذ البداية إن الفلسفة لها مجال معين عن الواقع بوصفه موضوعها الخاص. إنه يجب علينا أولا أن نصفها بأنها تقوم بالإسهاب فى شرح المفاهيم وتوضيحها.

وأثناء هذا النشاط الذى تقوم به الفلسفة تنشأ فروعها المختلفة. فإذا كان اهتمامنا منصبًا علىٰ وضع نظرية المفاهيم المتميزة، وارتباطها، ومبادئ توضيح المفاهيم مثلاً،

فإننا نعمل بالمنطق . ومع ذلك، إذا طبقنا المبادئ المنطقية على توضيح المفاهيم التى تثبتها التجربة، فإننا نعمل بالميتافيزيقا.

ومهمة التوضيح أساسية من وجهة نظر هيربارت. لأنه عندما تخضع المفاهيم الأساسية المستمدة من التجربة للتحليل المنطقي، فإنها تفسد أو تشوه نفسها بالتناقضات. خذ مفهوم شيء ما مثلاً . إذا كان يُسمى شيئًا بصورة ملائمة ، فلابد أن يكون واحدًا ، أو وحدة. ولكن إذا حاولنا أن نصفه، فإنه ينحل إلى كثرة من صفات. إنه يكون واحدًا وكثيرًا ، يكون واحدًا ولا واحدًا، فى الوقت نفسه. وبذلك نقع فى تناقض ، ولا يمكن أن نقنع به. ومع ذلك، فإنها ليست، ببساطة، مسألة رفض المفهوم المستمد من التجربة. لأننا إذا قطعنا الرابطة بين الفكر والتجربة، فإننا نفصل أو نعزل أنفسنا عن الواقع. إن المطلوب هو الإسهاب فى شرح المفهوم حتى يختفى التناقض.

ومن ثم ، يفترض هيربارت أن مبدأ عدم التناقض مبدأ أساسى . ولم يشغل نفسه بمنطق هيجل الجدلى الذى يشوش أو يطمس هذا المبدأ. إن الواقع لابد أن يكون بدون تناقض . وأعنى أن شيئًا من هذا النوع وهو أن رؤية حقيقية عن العالم، أو تفسيرًا للعالم لابد أن يكون نسقًا منسجمًا من مفاهيم متسقة بالتبادل وغير متناقضة ذاتيا. والتجربة الخام، إذا جاز هذا التعبير، لا تقدم لنا هذه الرؤية عن العالم. إن من اختصاص الفلسفة تكوينها عن طريق توضيح المفاهيم المستمدة من التجربة، والمستخدمة فى العلوم وتعديلها، وجعلها متسقة.

إن أفضل طريقة للتعبير عن وجهة نظر هيربارت هى القول بأن الواقع هو شيء من هذا النوع وهو أن تفسيرًا كاملاً له لابد أن يأخذ صورة نسق شامل من قضايا متسقة بالتبادل وغير متناقضة . وما هو محل خلاف بالفعل هو أن هيجل نفسه لديه مثل أعلى مماثل عن الواقع ، ولا يؤول على أنه ينكر مبدأ عدم التناقض . ومع ذلك، فإن هيربارت يقر أيضًا بأن التناقضات تنشأ من طرقنا العادية الخاصة بالنظر إلى الأشياء ثم يحاول بعد ذلك أن يحلها . أما هيجل فإنه يتحدث كما لو كانت التناقضات خاصية لمسار الواقع نفسه ، أو لحياة المطلق، فى حين أن التناقضات لا تنشأ كما يرى هيربارت إلا من طرقنا

غير الكافية لتصور الواقع : فهى ليست خاصية للواقع نفسه. وبالتالي، فإن وجهة نظر هيربارت تشبه وجهة نظر برادلى أكثر مما تشبه وجهة نظر هيجل . وفى حقيقة الأمر لقد تأثر برادلى بهيربارت بصورة ملحوظة [1] .

والآن ، دعنا نفترض أن وجهة نظرنا العادية عن الأشياء تتضمن تناقضات ، أو تؤدى إلى تناقضات. فنحن ننظر إلى وردة على أنها شيء واحد، وننظر إلى قطعة من السكر على أنها شيء آخر . إن كلتيهما تبدو واحدة. ولكننا عندما نحاول أن نصفهما ، فإننا نجد كل واحدة منهما تنحل إلى كثرة من الكيفيات (الصفات). فالوردة حمراء، وعطرة ، وناعمة، أما قطعة السكر فهى بيضاء ، وحلوة ، وصلبة. إننا فى كل حالة ننسب صفات إلى جوهر أو شيء متحد فى وحدة واحدة. لكن ما عساه أن يكون؟ لو حاولنا أن نقول أى شيء عنه، فإن الوحدة تنحل مرة أخرى إلى كثرة. أو لو قلنا إنه يكمن وراء الكيفيات ، فإنه يبدو شيئًا مختلفًا . إننا لم نعد نقول إن الوردة حمراء، وعطرة، وصلبة.

ويكمن حل هذه المشكلة ، كما يرى هيربارت ، فى التسليم بكثرة من كيانات بسيطة ولا تتغير ، أو بجواهر يسميها " وقائع" Reals . هذه "الوقائع" تدخل فى علاقات بعضها مع بعض ، والكيفيات الظاهرية والتغيرات تناظر هذه العلاقات . فقطعة السكر ، مثلاً، التى تبدو لنا واحدة ، تتكون من كثرة من كيانات غير ممتدة وغير متغيرة. وتناظر كيفيات السكر الظاهرية المتعددة العلاقات التى ترتبط بها هذه الكيانات بعضها مع بعض ، بينما تناظر التغيرات الظاهرية فى السكر العلاقات المتغيرة بين الكيانات . وبذلك، فإننا نستطيع جعل الوحدة والتعدد منسجمين، وجعل الثبات والتغير منسجمين.

وبالتالي، بعد أن قدّم هيربارت وجهة نظر عن الفلسفة التى كانت رائجة فى هذا البلد أخيرًا ؛ وهى أن الفلسفة تكمن فى توضيح المفاهيم، أو فى تحليل التصورات ، فإنه واصل ليثير مشكلة أعطاها برادلى فيما بعد قدرًا كبيرًا من الاهتمام فى كتابه " **الظاهر والحقيقة**"

---

(١) إننى أتحدث ، بالطبع، وببساطة عن وجهة نظر برادلى وهى أن طرقنا العادية الخاصة بتصور الأشياء ، ووصفها تؤدى إلى تناقضات ، فى حين أن الواقع نفسه كل منسجم بدون أى تناقض. وفى الخلاف بين مذهب التعدد أو الكثرة ومذهب الوحدة ثمة اختلاف كبير بين هيربارت والمثالى المطلق البريطاني.

. لكن فى حين أن برادلى وجد، تمشيًا مع روح المثالية ما بعد كانط ، الحل عن طريق الواحد الذى" يظهر" بوصفه كثرة من أشياء ، فإن هيربارت لجأ إلى ميتافيزيقا تعددية تستدعى للذهن ذرات ديمقريطس، ومونادات ليبنتس. إن " الوقائع" عنده تختلف ، بالفعل ، عن ذرات ديمقريطس فى أنها تمتلك كيفيات، مع أن هذه الكيفيات لا يمكن معرفتها، رغم أنها ظاهرية. وفضلاً عن ذلك، رغم أن كل "واقعة" لا تتغير ببساطة وبصورة جوهرية، فإنها لا تبدو " لا نوافذ لها "مثل مونادات ليبنتس. لأن كل "واقعة" تحتفظ بهويتها الذاتية فى مواجهة صنوف الإزعاج من كيانات أخرى، حتى إنه يبدو أن ثمة تأثيرًا متبادلاً. وفى الوقت نفسه، تشبه نظرية هيربارت ميتافيزيقا ما قبل كانط بوضوح.

وتسبب نظرية الإزعاج، التى تُحدث رد فعل ذاتى واق من جانب الكيان الذى ينزعج، صعوبة ما. لأنه ليس من اليسير التوفيق بينها وبين الفكرة التى تقول إن المكان، والزمان، والتفاعل العلّى أشياء ظاهرية. ولا ريب فى أن هيربارت يفترض أن الأحداث الظاهرية تقوم على سلوك "الوقائع" ويمكن تفسيرها عن طريقها. ويجب ألا نأخذ عالم "الوقائع" على أنه الواقع الاستاتيكى عند بارمنيدس. بيد أن ما هو محل خلاف أنه بقدر ما يتم التفكير فى العلاقات المسلم بها بين "الوقائع"، فإنها تدخل المجال الظاهرى لا محالة. لأنه يصعب التفكير فيها إلا عن طريق العلاقات التى يُفترض أنها ظاهرية.

وعلى أية حال، يقيم هيربارت سيكولوجياه على هذا الأساس الميتافيزيقى . إن النفس جوهر أو "واقعة" بسيطة وغير ممتدة. ومع ذلك فإنه يجب ألا نوحد بينها وبين الذات المحض أو أنا الوعى . فالنفس ، منظورا إليها ببساطة ، ليست واعية على الإطلاق . وليست مزودة بأى عدة كانطية من صور **قبلية** ومقولات. إن الأنشطة السيكولوجية كلها ثانوية ومشتقة. أعنى أن النفس تسعى جاهدة إلى المحافظة على ذاتها فى مواجهة صنوف الإزعاج التى تحدثها "وقائع" أخرى ، ويتم التعبير عن ردود الفعل التى تقى الذات وتحافظ عليها بإحساسات وأفكار. وتتألف الحياة العقلية عن طريق العلاقات والتفاعلات بين الإحساسات والأفكار . إنه يمكن التخلى عن فكرة الملكات المتميزة . فعلى سبيل المثال، الفكرة التى تواجه عائقًا يمكن أن تُسمى رغبة، أما الفكرة التى يلازمها افتراض النجاح فيمكن أن تُسمى مشيئة (إرادة). وليس ثمة حاجة للتسليم بملكات شهوانية

وإرادية. ويمكن تفسير الظواهر السيكولوجية عن طريق أفكار يمكن تفسيرها عن طريق دوافع تسببها بصورة مباشرة أو غير مباشرة ردود فعل النفس التى تقى بها ذاتها على صنوف الإزعاج.

وخاصية ممتعة من خصائص السيكولوجيا عند هيربارت هى نظريته عما تحت الوعي. إن الأفكار قد ترتبط بعضها ببعض ، بيد أنها قد تتعارض بصورة متبادلة أيضًا. وفى هذه الحالة تنشأ حالة من التوتر ، وتدخل فكرة أو أفكار عنوة تحت مستوى الوعي. ثم تتحول إلى دوافع ، رغم إمكان عودتها إلى الوعى بوصفها أفكارا. كما أننا قد نلاحظ إصرار هيربارت على أنه على المستوى الواعى لا يسبق الوعى بالموضوعات الوعى الذاتى فحسب ، بل إنه يصر أيضًا على أن الوعى الذاتى هو وعى ذاتى تجريبي؛ أى أنه وعى بموضوعى أنا . إن هناك أفكار. الأنا ، ولكن ليس هناك شيء من حيث إنه وعى ذاتى خالص.

ومع ذلك ، رغم أن نظرية هيربارت عن الوعى ليست ذات أهمية تاريخية ، فإن الخاصية البارزة لسيكولوجاه ربما تكون محاولته أن يجعلها علما رياضيًا. وبذلك ، فإنه يفترض أن للأفكار درجات مختلفة من الشدة ، ويمكن التعبير عن العلاقات بينها بصيغ رياضية . فعندما تُمنع فكرة ما وتدخل عنوة تحت مستوى الوعى مثلاً، فإن عودتها إلى الوعى تتضمن عودة أفكار مترابطة، وفقًا لتتابع يمكن تحديده رياضيًا. وإذا كان لدينا دليل تجريبى يكفي، فإننا نستطيع التنبؤ بعلة هذه الأحداث. وعلى أية حال، إن السيكولوجيا، مبدئيا، لديها القدرة على التحول إلى علم دقيق، علم استاتيكا وعلم ديناميكا الحياة العقلية لتمثلات.

وبالتالي، فإن السيكولوجيا تهتم، مثل الميتافيزيقا، بما هو واقعي. و الاستاطيقا هى العلم الأكثر أهمية . لأن الحكم الأخلاقى هو قسم فرعى من الحكم الاستاطيقى ؛ أى حكم الذوق الذى يعبر عن الاستحسان أو الاستهجان. لكن ذلك لا يعنى القول إن الحكم الأخلاقى ليس له سند موضوعي. لأن الاستحسان والاستهجان يتأسسان فى علاقات معينة ، وفى حالة الأخلاق تكون هذه العلاقات هى علاقات الإرادة ، التى يجملها هيربارت فى خمس

علاقات. أولها، تبين التجربة أننا نعبّر عن استحسان العلاقة التى تتفق فيها الإرادة مع اقتناع الشخص الداخلي. وأعنى بذلك، أننا نعبّر عن الاستحسان وفقًا للمثل الأعلى عن الحرية الداخلية (١) . وثانيها، ، يُعطى استحساننا لعلاقة انسجام بين الميول ، أو المساعى المختلفة للإرادة الفردية. ثم يثار استحساننا وفقًا للمثل الأعلى عن الكمال. وثالثها، نحن نستحسن العلاقة التى تعتبر فيها إرادة ما رضا إرادة أخرى أنه موضوعها. وهنا يكون المثل الأعلى عن الأريحية الذى يلهم حكمنا. ورابعها، يُثار استحساننا أو استهجاننا وفقًا لفكرة العدالة. فنحن نستهجن علاقة صراع أو تنافر بين إرادات متعددة ، بينما نستحسن علاقة تسمح فيها كل إرادة بأن تحدها الإرادات الأخرى . وخامسها، نحن نستهجن علاقة لا يُجازى فيها على الأفعال الخيرة والأفعال الشريرة التى تصدر عن ترو. وهنا تكون فكرة العقاب فعالة وبالغة التأثير.

وعلى ضوء هذه النظرية عن القيم يوجه هيربارت نقدا إلى الأخلاق الكانطية . فنحن لا يمكن أن ننظر إلى الأمر المطلق على أنه حقيقة أخلاقية قصوى. لأننا نستطيع السؤال باستمرار من أين استمد العقل العملى أو الإرادة، سلطته، أو سلطتها. لابد أن يوجد وراء أمر ما وطاعة له شيء يضمن أو يكفل احترامه (الأمر). ويوجد ذلك فى التسليم بالقيم، أى ما هو جميل وصار أخلاقيًا.

وليس فى إمكاننا هنا أن نعرض نظرية هيربارت التربوية . لكن مما هو جدير بالذكر أنها تتضمن رابطا لأخلاقه بسيكولوجاه. فالأخلاق ، بنظريتها عن القيم ، تقدم غاية أو هدف التربية ، وأعنى بذلك تطوير الشخصية . إن هدف الحياة الأخلاقية هو توافق الإرادة مع المثل العليا الأخلاقية، أو القيم. وتلك هى الفضيلة . ولكن لكى نقدّر كيف يتم بلوغ هذا الهدف وتحقيقه من الناحية التربوية، لابد أن نضع فى اعتبارنا السيكولوجيا، ونستخدم

---

(١) إذا سلمنا بالسيكولوجيا التى أجملناها سابقا، فإن هيربارت لا يقبل نظرية حرية عدم الاكتراث ، فهو ، بالفعل، ينظر إليها على أنها تعارض فكرة شخصية حازمة ولا تتغير ، يكون تطورها أحد الأهداف الرئيسة للتربية . لكنه يسلّم، بطبيعة الحال، باختلاف سيكولوجى بين الاختيار وفقًا للاقتناع، أو الضمير الذى يوجهه دافع، أو رغبة فى الفعل على نحو يتعارض مع ضمير المرء.

قوانينها ومبادئها. إن الهدف الرئيسى للتربية أخلاقي، بيد أنه يجب على المربى أن يعتمد على التمثلات المستمدة من تجربة العالم ، ومن التواصل الاجتماعى والبيئة . ولابد أن يتطور الأساس الأول إلى معرفة ، ويتطور الأساس الثانى إلى أريحية تجاه الآخرين وتعاطف معهم.

إن فلسفة هيربارت تعوزها، بوضوح، الجاذبية الرومانسية للمذاهب المثالية العظيمة؛ فلقد عفا عليها الزمن بمعنى ما. وأعنى ، أنها التفتت إلى ما وراء كانط ، ولم يتعاطف صاحبها مع الحركة المهيمنة فى ألمانيا . ولكنها بمعنى آخر ، عصرية إلى حد كبير . لأنها طالبت بتكامل وثيق للفلسفة والعلم، وتطلعت إلى بعض المذاهب التى جاءت فى أعقاب انهيار المثالية، وطالبت بهذا التكامل بصورة دقيقة. وربما تكون الخاصية الأكثر أهمية لفلسفة هيربارت سيكولوجاه ونظرية التربية. ففى مجال التربية ساعد فى تقديم خلفية نظرية لأفكار بستالوزى العملية. وفى مجال السيكولوجيا كان له تأثير مثير . ولكن عندما ينظر المرء إلى فكرته عن السيكولوجيا من حيث إنها ميكانيكا حياة الإحساسات والأفكار العقلية، فإن ذلك يذّكره بأنه لم يكن ماديًا. فالمادة عنده ظاهرية . وفضلاً عن ذلك ، فإنه قبل صورة من صور دليل التدبير ، الذى ، يشير إلى موجود إلهى فائق للحس.

٣- إن أهمية السيكولوجيا قد شدد عليها بقوة فردريك إدوارد بينيكه Beneke,F.E (١٧٩٨-١٨٥٤) . وقد تأثر بينيكه بكتابات هيربارت بصورة ملحوظة، بيد أنه تأثر بفريز، ولكنه فضلاً عن ذلك استمد الإلهام من الفكر البريطاني، وأعار اهتمامًا كبيرًا للوك. ولم يتعاطف مع الفلسفة المثالية المهيمنة، وواجه صعوبات كثيرة فى عمله الأكاديمى . ويبدو أنه انتحر فى النهاية، وهو حدث أثار بعض الملاحظات باستهجان تام من شوبنهور .

السيكولوجيا هى العلم الأساسى من وجهة نظر بينيكه ، وهى أساس الفلسفة. ويجب ألا تؤسس على الميتافيزيقا كما كان يرى هيربارت. ولكن يجب أن تؤسس على التجربة الداخلية التى تكشف لنا عن العمليات السيكولوجية الأساسية. والرياضيات لا حاجة إليها وليست ضرورية. لقد تأثر بينيكه ، بالفعل، بسيكولوجيا التداعي، بيد أنه لم يشارك فكرة هيربارت عن تحويل السيكولوجيا إلى علم دقيق بجعلها علمًا رياضيًا. لقد تبنى ، بدلاً من ذلك، المنهج الاستبطانى الموجود عند الفلاسفة التجريبيين الإنجليز.

والنفس، كما يرى، وكما زعم لوك بصورة صائبة ، تخلو من الأفكار الفطرية . كما أنه لا وجود ، كما يرى ،لملكات متميزة بالمعنى التقليدى . غير أنه بإمكاننا أن نكتشف عددًا من الميول ، أو الدوافع التى يمكن أن نسميها ملكات لو أردنا فعل ذلك. ووحدة النفس تنتج من انسجام هذه الدوافع . وفضلاً عن ذلك، يبين لنا علما التربية والأخلاق، اللذان ينطبقان على السيكولوجيا ، كيف أن الدوافع والميول تتطور وتنسجم بالنظر إلى التسلسل الهرمى للقيم التى تحددها مراعاة للأفعال ونتائجها.

إن فلسفة بينيكه قليلة الأهمية للغاية بدون شك لو قارناها بمذاهب المثالية الألمانية العظيمة. ويمكننا فى الوقت نفسه أن نرى فى التشديد الذى قام به على الدوافع بوصفها العناصر الأساسية فى الحياة السيكولوجية، وفى الميل إلى تأكيد ما هو عملى وليس ما هو نظرى تشابهًا مع التحول نحو المذهب الإرادى الذى عبّر عنه مذهب شوبنهور الميتافيزيقى على نحو واسع النطاق ؛ ذلك الرجل الذى أبدى ملاحظات لاذعة على انتحار بينيكه. وفيما يتعلق بذلك فإن فشته قد شدد من قبل على الدور الأساسى للدافع والباعث.

٤- إن أسبابًا زمنية تبرر أن يتضمن هذا الفصل إشارة مختصرة إلى برنارد بولزانو Bolzano.B (١٧٨١-١٨٤٨) ، حتى لو كان إعادة اكتشافه من حيث إنه رائد فى نواح معينة من التطورات المنطقية الحديثة يميل بالمرء إلى التفكير فيه بوصفه كاتبا حديثًا أكثر مما كان بالفعل .

ولد بولزانو فى براغ من أب إيطالى وأم ألمانية . رُسم قسيسا فى عام ١٨٠٥، ثم سرعان ما شغل كرسى فلسفة الدين فى جامعة براغ بعد ذلك. ولكنه أقيل من منصبه فى نهاية عام ١٨١٩، لا كما يُذكر أحيانًا ، عن طريق رؤسائه الكنسيين، بل بأمر من الإمبراطور فى فيينا. فقد ذكر المرسوم الملكى بصفة خاصة أفكار بولزانو التى تستنكر الحرب، والمنزلة الاجتماعية، والعصيان المدني. لقد أخبر بولزانو الطلاب، بالفعل، بأنه سيُنظر إلى الحرب فى يوم ما بنفس البغض الذى يُنظر به إلى المبارزة ، وأنه سيتم وضع حد مناسب للتمييزات الاجتماعية بمرور الوقت ، وأن الطاعة للسلطة المدنية يحدها الضمير الأخلاقي، ومعايير الممارسة المشروعة للسيادة. ورغم أن هذه الآراء قد تكون مستنكرة

أو غير مرغوب فيها من وجهة نظر الإمبراطورية الرومانية المقدسة، فإنها بعيدة تمامًا عن أن تكون آراء هرطقية من الناحية اللاهوتية . وأعلنت السلطات الكنسية فى براغ بالفعل ، عندما أبلغتها فيينا بأن تحقق فى قضية بولزانو ، أنه كاثوليكى معتدل. ومع ذلك، اضطر بولزانو أن يتخلى عن التدريس ، وتكريس نفسه لحياة الدراسة والكتابة، رغم الصعوبات التى واجهته فيما يخص النشر، على الأقل فى المناطق النمساوية .

وفى عام ١٨٢٧ نشر بولزانو عملاً غُفلا يسمى عادة **أثانازيا** Athanasia بحجة الإيمان بخلود النفس . وظهر عمله الرئيسي" **نظرية العلم : مقال فى عرض مفصل وجديد للمنطق** "في أربعة مجلدات عام ١٨٣٧. ونشر مؤلفه "**مفارقات اللامتناهي**" غُفلاً عام ١٨٥١. وكتب بالإضافة إلى ذلك عددًا كبيرًا من المقالات عن موضوعات منطقية ، ورياضية، وفيزيائية، وجمالية، وسياسية، كان عدد كبير منها لجمعية العلوم البوهيمية التى كان عضوا نشطا فيها.

رأى بولزانو فى رواية مختصرة كتبها عن تطوره العقلى أنه لم يشعر أبدا بأنه يميل إلى الاعتراف بأى نسق فلسفى معين بوصفه الفلسفة الوحيدة الحقيقية . وعندما رجع إلى كانط، الذى بدأ فى دراسة كتابه الأول " **نقد العقل الخالص**" فى سن الثامنة عشرة، سلم بأنه وجد الكثير الذى يستحسنه فى الفلسفة النقدية. وفى الوقت نفسه وجد الكثير الذى يستهجنه والكثير الذى ينقصها. فمثلاً، عندما رحب بالتمييز بين القضية التحليلية والقضية التركيبية، لم يتفق مع تفسير كانط لهذا التمييز . ولم يقبل وجهة النظر عن القضايا الرياضية من حيث إنها قضايا تركيبية تقوم على عيانات (حدوس) **قبلية**. لأنه نجح فى استنباط بعض الحقائق الهندسية عن طريق تحليل المفاهيم . لقد اعتقد أن الرياضيات تصورية بصورة خالصة فى طابعها، ولابد أن تقام عن طريق عملية تحليل دقيقة.

وهذا الإصرار على تحليل تصورى ، ودقة منطقية هو ما يميز بولزانو فى حقيقة الأمر. إنه لم يلتمس القصور للفلاسفة الرواد فى إخفاقهم فى تحديد مصطلحاتهم [١] ، وفى تحليل تصورى غير متقن ، وانعدام فى الاتساق فى استخدامهم للمصطلحات

---

(١) إنه يلوم كانط ، مثلاً، على إدخال مصطلح " التجربة" فى بداية كتابه." **نقد العقل الخالص**" بدون أى تفسير كاف للمعنى الذى يعطيه لها.

فحسب، بل إنه بيّن أيضًا أنه لا أحد يمكن أن يكون فيلسوفًا جيدًا إذا لم يكن رياضيًا جيدًا. ويتضح أنه لم يمل إلى النظر بعين عطوفة إلى أعمال الفلاسفة المثاليين الميتافيزيقيين بصفة خاصة.

وفضلاً عن ذلك، فإن ميل تفكير بولزانو هو عدم جعل المنطق سيكولوجيا، وصياغته وتخليصه من أى ارتباط جوهرى ، بالذات أو الأنا، أو الخيال المنتج ، أو أى عامل ذاتي. ويظهر هذا الميل فى نظريته عن القضية في ذاتها. فالقضية فى ذاتها تُعرّف بأنها " عبارة تقول إن شيئًا ما يكون أو لا يكون، بصرف النظر عما إذا كانت هذه العبارة صادقة أو كاذبة، وبصرف النظر عما إذا كان قد صاغها أى شخص فى كلمات ، بل وحتى بصرف النظر عما إذا كانت موجودة فى أى عقل من حيث إنها فكرة" [1] . وقد تسبب فكرة القضايا فى ذاتها صعوبات ، بيد أنه جلى أن العنصر الأولى فى القضية كما يرى بولزانو هو مضمونها الموضوعى ، أو معناها. إن التفكير فيها أو افتراضها عن طريق ذات هو عامل ثانوي، لا صلة له بالمعنى الموضوعي.

كما يتحدث بولزانو عن التمثل فى ذاته . ويوصف هذا بأنه أى شيء يمكن أن يكون جزءًا مركبا فى قضية ، لكنه لا يؤلف بذاته قضية. وبالتالى لا يمكن أن يكون أى تمثل أو تصور فى ذاته صادقا أو كاذبا . لأن الصدق والكذب لا يعزوان إلا لقضايا، ولا يعزوان إلى أجزائها التى تتكون منها. بيد أنه يمكن تحليل معنى، أو مضمون التمثل فى ذاته، ويمكن أن يتم ذلك بدون الرجوع إلى أى ذات. وإذا تحدثنا بصورة منطقية ، فإننا نقول إن الذات لا صلة لها. فمثلاً، إذا تصور (أ)،(ب)،(ج) فكرة ولتكن (د)،فإن ثمة ثلاث أفكار من وجهة النظر السيكولوجية ، لكن هناك فكرة واحدة من وجهة نظر المحلل المنطقى الذى يهتم ببساطة بالمضمون أو المعنى . ويبدو ليّ أنه مشكوك فيما إذا كان يمكن تحليل مدى معنى تصور ما بصرف النظر عن القضايا التى يُستخدم فيها. لأن المعنى يتحدد عن طريق الاستخدام أو الاستعمال. لكن ، على أية حال، إن اهتمام بولزانو بعدم جعل المنطق سيكولوجيا هو أمر جلى وواضح تمامًا.

(1)Theory of science (2nd edition,1929),p.77.

وفي المقام الثالث ، يتحدث بولزانو عن الحكم فى ذاته. إن كل حكم يعبّر عن قضية ويؤكدها.

ومن ثم ، إذا كانت هناك قضايا فى ذاتها، لابد أن تكون هناك ، بالتالي، حقائق فى ذاتها؛ وأعنى بذلك تلك القضايا التى تكون صادقة بالفعل. ومع ذلك، فإن صدقها لا يتوقف على كونها قد تم التعبير عنها وتأكيدها بأحكام عن طريق ذوات مفكرة، ولا يصدق ذلك على ذوات متناهية فحسب، بل يصدق أيضًا على الله. إن الحقائق فى ذاتها ليست صادقة لأن الله افترضها؛ فالله يفكر فيها لأنها صادقة. ولا يعنى بولزانو أنه من الخطأ القول إن الله جعل القضايا الواقعية الصادقة عن العالم صادقة بمعنى أن الله خالق، وبذلك يكون مسئولاً عن أن يكون هناك عالم. إنه ينظر إلى المادة من وجهة نظر المنطقى ويؤكد أن صدق القضايا لا يتوقف على أن ذاتًا تفكر فيها، سواء أكانت هذه الذات متناهية أم لا متناهية . فصدق قضية رياضية مثلاً، يتوقف على معانى المصطلحات ، لا على عما إذا كان رياضي، بشرى أو إلهى ، قد فكر فيها.

لقد رفض بولزانو، بوصفه فيلسوفًا ، إدانة كانط للميتافيزيقا وأكد أن الحقائق المهمة عن الله ، وروحانية النفس وخلودها يمكن البرهنة عليها. ولقد تأثر بليبنتس فى رؤيته الميتافيزيقية العامة. إنه لم يقبل ، فى حقيقة الأمر، نظرية ليبنتس ، عن المونادات "التى لا نوافذ لها" ، لكنه شاركه فى اقتناعه بأن كل جوهر هو موجود نشط أو فعال، ويتم التعبير عن نشاطه أو فاعليته بصورة ما من التمثل، أو الإدراك على حد تعبير ليبنتس . غير أن أهمية بولزانو لا تكمن فى ميتافيزيقاه ، بل فى عمله كمنطقى ورياضى . إن مكانته كرياضى هى التى قوبلت أولاً بتقدير ، ولكن فى الأزمنة الحديثة تم الاعتراف بفضله بوصفه رياضيًا ، وبصفة خاصة عن طريق إدموند هسرل.

٥- لقد اهتممنا فى الأقسام السابقة من هذا الفصل بمفكرين ابتعدوا عن حركة المثالية الميتافيزيقية بعد كانط واتبعوا خطوطًا أخرى من التفكير . والآن يمكننا أن نعالج باختصار فيلسوفين ينتميان إلى الحركة المثالية ، بيد أن كليهما طور اتجاهًا نقديًا نحو المثالية المطلقة.

(أ) اقترب كريستان هيرمان فيس Weisse,C.H ، الأستاذ بجامعة ليبتسج، في وقت ما من هيجل إلى حد ما، رغم أنه رأى أن هيجل قد بالغ في دور المنطق ، لاسيما عن طريق محاولته (وفقًا لتأويل فيس) في استنباط الواقع من صور الوجود المجردة . إننا في حاجة إلى فكرة إله خالق شخصي ليجعل النسق منيعًا.

لقد حثت فلسفة شلنج الدينية المتأخرة فيس في تطويره لمذهب ألوهية نظري. ويؤكد في مؤلفه "**مشكلة اليوم الفلسفية**" أن هيجل قد طوّر في منطقه الجانب السلبي من الفلسفة . فالجدل الهيجلي يزودنا بفكرة الألوهية الممكنة . والمطلق المنطقي ليس هو الله الحقيقي، لكنه الأساس المنطقي الضروري لواقعه. وربما يوافق هيجل بطبيعة الحال. لأن الفكرة المنطقية من حيث إنها كذلك ليست بالنسبة له الموجود الإلهي الموجود. ولكن ما اهتم فيس بالدفاع عنه هو فكرة إله شخصي وحر، لا يمكن استنباط وجوده من الفكرة. وأعني بذلك، أن الموجود الإلهي ، لو كان هناك موجود واحد، لابد أن يكون فكرا يفكر في ذاته؛ أي موجودًا شخصيا ، ويعي ذاته. ولكن القول بأن ثمة موجودًا هكذا لابد من البرهنة عليه بطريقة أخرى غير الاستنباط المنطقي **القبلي**. وفضلاً عن ذلك ، حاول فيس البرهنة على أن الله لا يمكن أن يكون شخصا ، ولابد أن نقبل العقيدة المسيحية الخاصة بالتثليث.

(ب) إن نقد فيس لهيجل لم يبد سوى نقد فاتر من وجهة نظر إيمانويل هيرمان فشته Fiche,I.H (١٧٩٦-١٨٧٩)؛ ابن الفيلسوف المثالي الشهير . لقد شدد فشته الأصغر على الشخصية الإنسانية الفردية، وعارض بشدة ما نُظر إليه على أنه ميل هيجل إلى ضم أو توحيد الفردي في الكلي. إن الشخص الإنساني في الهيجلية كما يأولها يُتصور بأنه موجود لا يعدو أكثر من لحظة مؤقتة في حياة الروح الكلي، في حين أن تطور الشخصية من وجهة نظره الخاصة هو نهاية الخلق، والإنسان واثق من الخلود الشخصي.

لقد مر فكر فشته الأصغر خلال مراحل عدة؛ من فترة عندما كان تأثير والده وكانط قويا على اهتمامه المتأخر بالأنثروبولوجيا الفلسفية، وصاحب هذا الاهتمام اهتمام

ملحوظ بجوانب الإنسان الباراسيكولوجية[*]، وبالظواهر النفسية والذهنية . غير أن ما أعد أو هيأ للإطار العام لفلسفته هو مذهب الألوهية النظرى الذى حاول فيه أن يربط موضوعات مثالية بالألوهية وبتشديد على الشخصية الإنسانية . ويتصور الله فى كتابه **"اللاهوت النظرى أو عقيدة الدين العامة"**(١٨٤٦) ، الذى يكوّن المجلد الثالث من ثلاثيته عن مذهب الألوهية النظري، بأنه الوحدة الشخصية العليا للمثالى والواقعي. الجانب المثالى لله هو وعيه الذاتى اللامتناهى ، أما الجانب الواقعى فتكونه المونادات التى هى أفكار الله الأزلية . والخلق يعنى فعل منح هذه المونادات إرادة حرة ، وحياة خاصة بها . وتطور الشخصية الإنسانية هو تطور لوعى ذاتى على أساس مستويات لاشعورية.

يتضح أن إيمانويل هيرمان فشته قد تأثر بالحركة المثالية بقوة. ويصعب على المرء توقع أى شيء غير ذلك. غير أنه شدد على الطبيعة الشخصية لله، وعلى قيمة الشخص الإنساني، وعلى خلوده. وهاجم باسم هذه المثالية الشخصية نسق هيجل الفلسفى الذى قدمت فيه الشخصية المتناهية قربانًا للمطلق الذى يلتهم كل شيء.

(*) الظواهر الباراسيكولوجية، يختص بدراستها فرع من فروع علم النفس هو الباراسيكولوجيا، وهى ظواهر غير عادية لا نستطيع دراستها، ولا تفسيرها وفق القوانين والمعلومات العلمية مثل: التخاطر، والتأثير عن بعد، والمعرفة المسبقة ... (المترجم).

الفصل الثالث عشر

شوبنهور(١)

حياته ومؤلفاته - رسالته فى الدكتوراه - العالم بوصفه فكرة- الوظيفة البيولوجية للمفاهيم وإمكان الميتافيزيقا - العالم بوصفه تجليا لإرادة الحياة - مذهب التشاؤم الميتافيزيقى- بعض التعليقات النقدية.

١ - إن قدرة فلسفة ما على أن تؤثر فى تخيلاتنا عن طريق تقديم صورة أصلية وبالغة التأثير عن الكون ليست معيارا واضحا وأكيدا لصدقها.ولكن هذه القدرة تزيد من أهميتها وتأثيرها إلى حد كبير بالتأكيد . ومع ذلك، فإنها ليست خاصية موجودة بصورة بادية للعيان فى أى من الفلسفات التى عالجناها فى الفصل الأخير. صحيح أن هيربارت قدّم نسقا فلسفيا عاما. ولكن إذا اضطر المرء إلى اختيار الرؤى بالغة التأثير عن العالم التى قدمها فلاسفة القرن التاسع عشر، فإنه يصعب على أى شخص أن يذكر هيربارت. نعم قد يذكر هيجل، وماركس ، ونيتشه، ولكنه لا يذكر ، كما أظن، هيربارت. بل إن المنطقى والرياضى بولزانو سيكون أقل ذكرا من هيربارت. ومع ذلك ، فإنه فى عام ١٨١٩،عندما كان هيربارت أستاذا فى جامعة كونجسبرج ، وانتقل هيجل أخيرًا من جامعة هيدلبرج إلى جامعة برلين، ظهر عمل آرثر شوبنهور A.Schopenhauer الرئيسي، الذى عبّر عن تفسير للعالم والحياة الإنسانية يعارض فى نواحٍ معينة مهمة التفسير الذى قدمه مثاليون عظام. إن ثمة صنوفا معينة من صلات القربى و وشائج الرحم بين نسق شوبنهور الفلسفى ونسق أولئك المثاليين الفلسفي. بيد أن صاحبه، لم يعلن بصراحة ازدراء كاملاً لفشته، وشلنج، وهيجل، وبصفة خاصة هيجل، ونظر إلى نفسه على أنه خصمهم اللدود وناقل الحقيقة الواقعية إلى البشرية.

ولد آرثر شوبنهور فى "دانتج" فى الثانى والعشرين من فبراير عام ١٦٨٨. وقد كان والده، التاجر الثري، يأمل فى أن يسير ابنه على خطاه، وسمح له أن يقضى السنوات من ١٨٠٣-١٨٠٤ فى زيارة إنجلترا ، وفرنسا ، وبلدان أخرى قاصدًا أن يستأنف فى نهاية الرحلة عملاً تجاريًا . وقد أوفى الشاب شوبنهور بعهده، غير أنه كان عزوفا عن مهنة التجارة، وعندما توفى والده فى عام ١٨٠٣ حصل على موافقة والدته وقبولها لمواصلة دراساته. وفى عام ١٨٠٩ دخل جامعة "جوتنجن" لدراسة الطب ، غير أنه غيّر مساره لدراسة الفلسفة فى عامه الثانى فى الجامعة. وعلى حد تعبيره ، الحياة مشكلة ، وقرر أن يقضى وقته متأملا فيها.

وفى عام ١٨١١ توجه من جامعة جوتنجن ، حيث أصبح معجبا هناك بأفلاطون ، قاصدًا جامعة برلين ليستمع إلى محاضرات فشته وشليرماخر. وكان غموض فشته منفرا له ، أما تقرير شليرماخر أنه لا يمكن لأى شخص أن يكون فيلسوفًا حقيقيًا دون أن يكون متدينًا فقد أثار التعليق التهكمى وهو أنه لا يلجأ شخص متدين إلى الفلسفة، طالما أنه لا يحتاج إليها .

نظر شوبنهور إلى نفسه على أنه عالمي، ولم ينظر إلى نفسه مطلقًا على أنه قومى ألماني. ولأنه كان يكره، كما كان يقول باستمرار، كل الأمور العسكرية ترك برلين بحذر وتحفظ عندما تمردت بروسيا على نابليون وكرس نفسه فى انزواء هادئ لإعداد رسالة عنوانها **"عن الجذر الرباعى لمبدأ العلة الكافية"** التى حصل بها على الدكتوراه من جامعة يينا ونشرت عام ١٨١٣. وهنأ جوته شوبنهور ، وكتب شوبنهور بدوره مقالة **" عن الإبصار والألوان "** (١٨١٦) ناصر فيها جوته وأيده ضد نيوتن بصورة كبيرة أو قليلة. ولكن بغض النظر عن الترحيب الذى ظهر بصورة حسنة ومتملقة الذى كان من جانب الشاعر العظيم فإنْ مؤلفه **"الجذر الرباعي"** لم يكترث به أحد ولم يُباع. ومع ذلك استمر شوبنهور فى النظر إليه على أنه مدخل لا يمكن الاستغناء عنه لفلسفته، وسنقول عنه شيئًا فى القسم القادم.

عاش شوبنهور فى درسدن من مايو ١٨١٤ حتى سبتمبر ١٨١٨ . وألف عمله الفلسفى الرئيسى هناك، وهو " **العالم إرادة وفكرة** World as Will and Idea". وبعد أن سلم شوبنهور مسودة الكتاب للناشرين غادر إلى إيطاليا فى رحلة فنية . وظهر الكتاب مبكرًا فى عام ١٨١٩، وكان عزاء شوبنهور أنه وجد أن بعض الفلاسفة أمثال هيربارت وبينيكه، قد انتبهوا إليه. بيد أن هذا العزاء عوضه البيع الضئيل جدا لكتاب اعتقد مؤلفه أنه يحوى سر الكون.

ومع ذلك، فإن شوبنهور الذى شجعته واقعة مؤداها أن عمله العظيم لم يمر دون أن يلتفت إليه أحد ، وأنه حريص بشدة على بيان الحقيقة الخاصة بالعالم شفاهة وكتابة أيضًا، توجه إلى برلين وبدأ يحاضر هناك فى عام ١٨٢٠. ورغم أنه لم يتقلد كرسيا جامعيا، فإنه لم يتردد فى أن يختار لمحاضراته الساعة التى اعتاد هيجل أن يلقى فيها محاضراته. وكانت المغامرة إخفاقًا كاملاً ، وترك إلقاء المحاضرات بعد فصل دراسى . وقلما كان مذهبه ممثلاً لروح العصر المهيمنة.

وبعد ترحال استقر شوبنهور فى فرانكفورت على المين فى عام ١٨٣٣. وقرأ فى الأدب الأوربى على نطاق واسع، واختار كتبًا ومجلات علمية، ولأنه كان متحفزا إلى معرفة مسائل تخدم كأمثلة توضيحية أو تأكيد تجريبى لنظرياته الفلسفية، زار المسرح وواصل الكتابة. وفى عام ١٨٣٦ نشر مؤلفه "**عن الإرادة فى الطبيعة**"، وفى عام ١٨٣٩ فاز بجائزة من الجمعية العلمية فى النرويج عن مقال فى موضوع الحرية؛ ومع ذلك، أخفق فى أن يحصل على جائزة مماثلة من الأكاديمية الملكية الدنماركية للعلوم عن مقال فى أسس الأخلاق . ومن الأسباب التى قُدمت لرفض الجائزة إشارات شوبنهور عديمة الاحترام لفلاسفة رواد. أعجب شوبنهور بكانط إعجابًا شديدًا ، غير أنه كانت لديه عادة الإشارة إلى مفكرين أمثال فشته ، وشلنج، وهيجل، بدون مبالغة ، بألفاظ خارجة عن العرف ، رغم أنه قد يكون هناك إعجاب أجيال فيما بعد بتعبيراته . ونُشر المقالان معا فى عام ١٨٤١ تحت عنوان " **المشكلتان الرئيسيتان فى الأخلاق**" .

وفى عام ١٨٤٤ نشر شوبنهور طبعة ثانية لكتابه "**العالم إرادة وفكرة**" مع خمسين فصلاً إضافيًا . وفى مقدمة هذه الطبعة انتهز فرصة لأن يبين وجهات نظره عن أساتذة الفلسفة فى الجامعة الألمانية، لأنه ربما لم يبين موقفه من قبل بصورة تكفي. وفى عام ١٨٥١ نشر مجموعة ناجحة من المقالات عنوانها "**الحواشى والبواقي**" ، تعالج عدة موضوعات . وأخيرًا ، وفى عام ١٨٣٩ نشر طبعة ثالثة ومنقحة لعمله العظيم.

وبعد فشل ثورة ١٨٤٨، الثورة التى لم يتعاطف معها شوبنهور على الإطلاق ، كان الناس أكثر استعدادا لتوجيه الانتباه إلى فلسفة تشدد على الشر فى العالم وعلى عبث وتفاهة الحياة، وتدعو إلى التحول من الحياة إلى التأمل الجمالى والزهد.وفى العقد الأخير من حياة شوبنهور أصبح رجلا شهيرا . وجاء زوار من كل صوب لرؤيته، وأعجبتهم قواه المتألقة والمولعة بالمحادثة. ورغم أن الأساتذة الألمان لم ينسوا تعسفه وسبابه، فإنهم ألقوا محاضرات عن مذهبه الفلسفى فى جامعات عديدة؛ وتلك علامة أكيدة على أنه قد اكتسب شهرة واسعة مؤخرا. وتوفى شوبنهور فى سبتمبر عام ١٨٦٠.

تميز شوبنهور بثقافة عظيمة واسعة ، وقدرة على الكتابة بصورة جيدة للغاية. كان رجلا قوى الشخصية وذا إرادة قوية، ولم يخش التعبير عن آرائه مطلقًا، وكانت لديه موهبة الفطنة. كما كان لديه رصيد ملحوظ من الحس العلمي، وذكاء التجارة . غير أنه كان أنانيًا، ومغرورًا، ومشاجرًا، وكان فظا فى الغالب، ويصعب أن يقال إنه كان شهيرًا بمواهب الشفقة. لم تكن علاقاته مع النساء تلك العلاقة التى يتوقعها المرء من رجل كان يتحدث بلباقة فى موضوعات أخلاقية ، وصوفية، وأخفت إنجازاته الأدبية بعض ملاحظاته عن جنس النساء. وفضلاً عن ذلك لم يلازم إحساسه النظرى بمتاعب البشرية أى مجهودات عملية لتخفيفها. لكنه ليس ضروريا، كما كان يرى بحكمة، أن يكون الفيلسوف قديسًا كما أنه ليس ضروريا أن يكون القديس فيلسوفًا. وكإنسان قلما كان يُعد واحدًا من الفلاسفة الأكثر جدارة بالحب، أما مواهبه الممتازة ككاتب فلا يمكن الشك فيها.

٢ - كتب شوبنهور رسالته فى الدكتوراه متأثرًا بكانط بشدة. إن عالم التجربة هو العالم الظاهري: إنه موضوع لذات . ومن حيث إنه كذلك فإنه عالم تمثلاتنا العقلية . بيد

أننا لا نتمثل موضوعًا يكون فى حالة عزلة أو انفصال كامل. وأعنى بذلك، أن كل تمثلاتنا ترتبط بتمثلات أخرى بطرق منتظمة. والمعرفة أو العلم هو بدقة معرفة تلك العلاقات المنتظمة." إن العلم يعنى **نسقًا** من موضوعات نعرفها"[1] ، وليس مجرد تجمعات من تمثلات.ولابد أن تكون هناك علة كافية لهذا الارتباط . وبذلك فإن المبدأ العام الذى يحكم معرفتنا بالموضوعات أو الظواهر هو مبدأ العلة الكافية.

وكبيان تمهيدى عن مبدأ العلة الكافية يختار شوبنهور " صياغة فولف من حيث إنها الصياغة الأكثر عمومية وهى لا شيء بدون علة (أو أساس) لوجوده"[2] . بيد أنه يستمر ليكتشف الأنواع الأربعة أو الفئات الأربع الرئيسة للموضوعات ، والأنواع الأربعة الرئيسة للارتباط أو الترابط ويصل إلى نتيجة مفادها أن ثمة أربع صور أساسية لمبدأ العلة الكافية وأن المبدأ فى إعلانه العام هو تجريد منها. وبذلك فإن عنوان الرسالة هو **"عن الجذر الرباعى لمبدأ العلة الكافية"**.

الفئة أو المجموعة الأولى من الموضوعات أو التمثلات هى فئة تمثلاتنا الحدسية والتجريبية والكاملة [3]. وقد لا يبدو ذلك مفهومًا تمامًا، ولكن بلغة المذهب الواقعى العادى تكون الموضوعات المشار إليها هى الموضوعات الفيزيائية التى ترتبط ارتباطًا عليًا فى المكان والزمان والتى تشكل مادة العلوم الطبيعية مثل الفيزياء والكيمياء. وهذا الارتباط المكانى والزمانى والعلّى لابد أن يُعزى ، كما يرى شوبنهور ، إلى نشاط الذهن الذى ينظم مادة الظواهر، والإحساسات الأولية ، وفق صورتى الحساسية **القبلية**؛ وهما المكان والزمان ، وصورة العلية المحض التى هى مقولة الفهم الوحيدة. وبذلك فإنه يتابع كانط، رغم أن مقولات الفهم الكانطية تُرد إلى مقولة واحدة. ويفترض أن معرفتنا بهذه التمثلات، أو بهذه الظواهر، أو بلغة واقعية بالموضوعات الفيزيائية ، تحكمها " العلة الكافية على صورة مبدأ الصيرورة "[4] .

---

(1)W.i,p.4

الإحالات إلى أعمال شوبنهور بناء على مجلد وصفحة طبعة J.Frauenstadt(1877)

(2)W.i,p.5.

(٣) كاملة بمعنى أن التمثلات تحوى أو تضم كلاً من صورة ومادة الظواهر. وبمعنى آخر ، إنها ليست مسألة مفاهيم مجردة هنا.

(4)W.i,p.34.

وتتألف الفئة أو المجموعة الثانية من الموضوعات من مفاهيم مجردة ، وصورة الارتباط الخاصة بهذه الفئة هى الحكم . بيد أن حكمًا لا يعبّر عن المعرفة إذا لم يكن صادقًا. " والصدق هو علاقة حكم ما بشيء يختلف عنه، يمكن أن يسمى أساسه"[١]. والأساس أو العلة الكافية يمكن أن يكون ذا أنواع مختلفة. فعلى سبيل المثال، حكم ما يمكن أن يكون له حكم آخر كأساس له، وعندما ننظر إلى قاعدتى اللزوم والاستدلال بطريقة صورية، نكون فى ميدان المنطق [٢]. ولكن على أية حال إن الحكم ، أو تأليف (تركيب) المفاهيم يحكمه "مبدأ العلة الكافية على صورة مبدأ المعرفة"[٣].

وتحوى الفئة أو المجموعة الثالثة من الموضوعات " الحدوس **القبلية** لصورتى الحس الخارجي والداخلى ، وهما المكان والزمان" [٤]والمكان والزمان ذوا طبيعة حتى إن كل جزء يرتبط بالآخر على نحو ما . و"القانون الذى وفقًا له تعين أجزاء المكان والزمان بعضها بعضا أسميه العلة الكافية على صورة مبدأ الوجود "[٥] . ففى الزمان، مثلاً، هذا هو قانون التعاقب الذى لا يقبل الانعكاس؛ "ويقوم على هذا الارتباط لأجزاء الزمان كل عد"[٦][٥] . وبمعنى آخر، يرتكز الحساب على القانون الذى يحكم العلاقات بين أجزاء الزمان، أما الهندسة فترتكز على المواضع الخاصة لأجزاء المكان. ويمكننا القول، بالتالي، إن الفئة الثالثة من الموضوعات عند شوبنهور هى موضوعات رياضية ، وإن صورة مبدأ العلة الكافية الخاص بها، الذى يحكم معرفتنا بالعلاقات الهندسية والحسابية هو قانون ، أو قوانين أخرى ، وفقًا لها ترتبط أجزاء المكان والزمان على التوالى بعضها بالبعض الآخر.

---

(1)W.i,p.105.
(2) W.i,p.130.
(3)W.i,p.131

(٤) الإشارة هنا هى أن توحيد هيجل بين المنطق والميتافيزيقا ، بمعنى علم المنطق، أمر خلف وغير معقول.

(5)W.i,p.131.
(6)W.i,p.133.

ولا تتضمن الفئة أو المجموعة الرابعة من الموضوعات سوى " موضوع الإرادة منظورًا إليه على أنه موضوع لمعرفة الذات"[1]. وأعنى بذلك أن الموضوع هو الذات من حيث إنها مصدر ، أو موضوع المشيئة . والمبدأ الذى يحكم معرفتنا بالعلاقة بين هذه الذات وبمشيئتها أو أفعال الإرادة هو " مبدأ (أو العلة الكافية) الفعل ، وبصورة أكثر إيجازا ، إنه قانون الباعث ".[2]والمعنى الضمنى لذلك هو حتمية ـ السلوك. فالإنسان يفعل من أجل دوافع، والدوافع التى يفعل من أجلها يكون أساسها أو علتها الكافية فى سلوكه. ونحن نفهم العلاقة بين أفعال الإنسان الإرادية وذاته على أنها موضوع للمشيئة حيث نرى هذه الأفعال تصدر من سلوك الذات . بيد أن هذا الموضوع سوف نعالجه فيما بعد .

ترتكز مصطلحات شوبنهور على مصطلحات فولف Wolf . غير أن موقفه العام يرتكز على موقف كانط. إن العالم ظاهرى ، أى أنه موضوع لذات وهو مجال الضرورة . وشوبنهور يسلم ، بالفعل ، بأنواع من الضرورة . ففى مجال المشيئة، مثلاً، الضرورة الأخلاقية هى التى تحكم، ويجب تمييزها عن كل من الضرورة الفيزيائية، والضرورة المنطقية. ولكن بداخل مجال التمثلات كلها تحكم قوانين معينة العلاقات بينها ، وتوصف بأنها جذور متميزة لمبدأ العلة الكافية.

ومع ذلك، لابد من ملاحظة أن مبدأ العلة الكافية لا ينطبق إلا بداخل المجال الظاهري؛ أعنى مجال الموضوعات بالنسبة لذات. فهو لا ينطبق على النومين ، أى الحقيقة التى تجاوز ما هو ظاهرى ، أيًا كان هذا النومين. ولا يمكن أن ينطبق بصورة مشروعة على العالم الظاهرى إذا نظرنا إليه على أنه كل أو شمول Totality . لأنه يحكم العلاقات بين الظواهر. وبالتالى ، لا يمكن أن يكون أى دليل كسمولوجى على وجود الله صحيحًا، إذا كان دليلا من العالم كله على الله من حيث إنه علة أو أساس كافٍ للظواهر. وهنا يتفق شوبنهور مع كانط تمامًا، رغم أنه لم يتابع كانط بالتأكيد فى افتراض الإيمان بالله من حيث إنه موضوع للإيمان العملى أو الأخلاقى .

(1) W.i,p.140.
(2)W.i,p.145.

٣- تبدو رسالة الدكتوراه التى عالجناها توا بإيجاز مملة وغير مثيرة إذا قارناها بعمل شوبنهور العظيم "**العالم إرادة وفكرة**" . مع إنه يمكن التماس العذر لشوبنهور لأنه نظر إلى رسالته على أنها مدخل لعمله " **العالم إرادة وفكرة**". لأن عمله العظيم يبدأ ببيان أن " **العالم هو فكرتي**" (١). وأعنى بذلك، أن العالم المرئى كله، أو كما يصفه شوبنهور ، المجموع الكلى للتجربة، هو موضوع لذات: فحقيقته تكمن فى ظهوره لذات أو إدراكه عن طريق ذات . وعلى حد تعبير باركلى : وجود الأشياء المحسوسة كونها مدركة.

ويجب الانتباه إلى هذه المسألة ؛ وهى أن الكلمة الألمانية التى ترجمناها هنا " فكرة " هى " **تمثّل**" Vorstellung . وفى القسم الخاص برسالة شوبنهور فى الدكتوراه تُترجم هذه الكلمة " تمثل" ، التى هى أفضل من " فكرة" . ولكن العنوان " **العالم إرادة وفكرة**" أصبح مألوفا حتى إنه يبدو من التزمت الإصرار على تغييره . ومن المهم فى الوقت نفسه أن نعى أن شوبنهور يميز بين تمثلات حدسية وتمثلات مجردة. وعندما يقول شوبنهور إن العالم هو فكرتي، فإنه يشير إلى تمثلات حدسية. فهو لا يعنى ، مثلاً، أن شجرة ما تتوحد مع تصورى المجرد عن شجرة . ولكنه يعنى أن الشجرة من حيث إننى أدركها لا توجد إلا فى علاقة بيّ من حيث إننى ذات مُدركة. إن حقيقتها تستنفد، إذا جاز هذا التعبير ، فى إمكان إدراكها . إنها ببساطة ما أدركه ، أو ما يمكن إدراكه.

ويمكن توضيح موقف شوبنهور على هذا النحو . التصورات المجردة لا يمتلكها إلا الإنسان : أما التمثلات الحدسية فيشترك فيها الإنسان والحيوانات ؛ يشترك فيها مع الحيوانات العليا على الأقل . ليس هناك عالم ظاهرى إلا بالنسبة للإنسان ، ولكن أيضًا بالنسبة للحيوانات. لأن شروط إمكانها توجد أيضًا عند الحيوانات ، وهذه الشروط هى الصور القبلية للحساسية وهى المكان والزمان، ومقولة الفهم؛ وهى العليّة . ويوجد الفهم عند الحيوانات أيضًا من وجهة نظر شوبنهور. فالعلة الكافية على صورة مبدأ الصيرورة

(1)W.II,p.3:HK.I,p.3.

فى الإحالة إلى كتاب "**العالم إرادة وفكرة**" تعنى HK الترجمة الانجليزية التى قام بها :R.B. Haldane and J .Kemp

تؤثر فى الكلب مثلاً، الذى يوجد بالنسبة له عالم أشياء مرتبطة ارتباطا علّيًا . بيد أن الحيوانات لا تمتلك عقلا؛ أى ملكة التصورات المجردة. فالكلب يدرك علاقات علّية ملموسة. لكن لا ينجم عن ذلك أن الكلب يستطيع تأمل المكان، والزمان، أو العلية بصورة مجردة. ويمكن التعبير عن المسألة على نحو آخر فنقول إن العبارة التى تقول إن العالم المحسوس هو موضوع لذات مُدركة تنطبق على الكلب أيضًا مثلما تنطبق على الإنسان. لكن لا يترتب على ذلك أن الكلب يستطيع معرفة أن العبارة صادقة.

ويجب أن نضيف القول إن شوبنهور يرى أن إمكان معاينة Intuit المكان والزمان فى ذاتهما، من حيث إنهما الشرطان **القبليان** للعالم المحسوس هو اكتشاف مهم من اكتشافات كانط. "وبذلك فإننا يمكن أن نعاينهما فى مجال تمثلاتنا الحدسية التى تضم العالم المحسوس كله، أو التجربة كلها ، بالإضافة إلى شروط إمكانه أو إمكانها"(١). غير أنه لا ينجم عن ذلك أن الكلب يستطيع معاينة المكان والزمان فى ذاتهما، ويحل المسائل الرياضية ، رغم أن لديه عالمًا مكانيًا زمانيًا.

وبالتالى ، إذا كان العالم هو فكرتي، فإن جسمى لابد أن يكون فكرتى أيضًا. لأنه شيء محسوس . غير أنه يجب علينا المضى أبعد من ذلك. لو صح أن العالم لا يوجد إلا بوصفه موضوعًا لذات ، فإنه يصح أيضًا أن الذات المدركة تتضايف مع الموضوع." إن المادة والذكاء متضايفان لا يمكن فصلهما، و لا يوجدان إلا بالنسبة لبعضهما البعض، وبالتالى فإنهما معا لا يؤلفان **العالم من حيث إنه فكرة** إلا بصورة نسبية ؛ الذى هو تمامًا **عالم الظواهر** عند كانط، وبالتالى فإنه شيء ثانوي"(٢) . وبذلك فإن العالم من حيث إنه فكرة يضم أو يحوى كلا من المُدرِك والمُدرَك. وهذا الكل، كما يقول كانط، حقيقى من الناحية التجريبية، ولكنه مثالى من الناحية الترنسندنتالية .

(1)W.II,p.7:HK.I,p.7.
(2)W.III,pp.19-20:HK.I,p.181.

إن شوبنهور يكن احترامًا عميقًا لكانط، ويزعم أنه خليفته الحقيقى . بيد أن نظريته عن الطابع الظاهرى للواقع التجريبى يدعمها بقوة عامل آخر ليس مستمدا من كانط. وبعد أن نشر شوبنهور رسالته فى الدكتوراه بمدة وجيزة فى عام ١٨١٣ قابل فى فيمار عالما مستشرقا؛ هو ف. ماير F.Mayer الذى عرّفه بالأدب الفلسفى الهندى . وظل مهتمًا بالفلسفة الشرقية حتى نهاية حياته. وعندما أصبح طاعنًا فى السن تأمل فى نص الأوبانيشاد. وبالتالى ، ليس ما يبعث على الدهشة إذا كان قد ربط نظريته عن العالم من حيث إنه فكرة أو تمثل بمذهب المايا الهندي. فالذوات الفردية والموضوعات هى كلها ظاهرة ، أى مايا.

وبالتالي، إذا كان العالم ظاهريًا، فإن تساؤلاً يثار هو: ما النومين؟ ما الحقيقة التى تكمن وراء رداء المايا؟ وتشكل مناقشة شوبنهور لطبيعة هذه الحقيقة وتجليها الذاتى الجزء الشيق من نسقه الفلسفى بالفعل . لأن نظرية العالم بوصفه فكرة، رغم أنها جزء لا ينفصل عن فلسفة شوبنهور كما يرى، هى تطوير واضح وجلى لموقف كانط، فى حين أن نظريته عن العالم بوصفه إرادة أصلية[١] ، تتضمن التعبير عن تأويله المميز للحياة الإنسانية . ومع ذلك، قبل أن نعالج هذا الموضوع ، لابد أن نقول شيئًا عن نظرية الوظيفة العملية للتصورات ، التى لها أهمية أصلية خاصة بها.

٤ - إلى جانب التمثلات الحدسية يمتلك الإنسان ، كما رأينا ، تصورات مجردة يكوّنها العقل، وتفترض التجربة ، سواء بصورة مباشرة أم بصورة غير مباشرة. ولكن لماذا نكوّنها؟ ما وظيفتها؟ رد شوبنهور هو أن وظيفتها الأولية عملية". "تكمن الفائدة العظيمة للتصورات فى أنه عن طريقها يكون من السهل معالجة المادة الأصلية للمعرفة، وفحصها، وتنظيمها"[٢]. إن التصورات المجردة فقيرة بمعنى ما إذا قارناها بالتمثلات الحدسية، أى بالمعرفة التى ندركها مباشرة. لأنها تغفل قدرًا كبيرًا؛ تغفل الاختلافات بين أعضاء الفئة الفرادى مثلاً. بيد أنها ضرورية إذا كان يجب أن يكون التوصيل ممكنًا، وإذا كان لابد من

(١) أراد شوبنهور أن ينظر إلى فلسفته عن الإرادة على أنها تطوير لمذهب كانط فى أولوية العقل العملي، أو الإرادة العاقلة. لكن المذهب الإرادى الميتافيزيقى عند شوبنهور غريب على كانط. ولذا فإنه ابتكار أصيل لشوبنهور.

(2)W.III,p.89:HK.II,p.258.

الاحتفاظ بالمعرفة التجريبية وتوصيلها. "تكمن القيمة العظيمة للمعرفة العقلية أو المجردة فى إمكان توصيلها وفى إمكان الاحتفاظ بها باستمرار. ولهذا السبب فإنها مهمة بالنسبة للممارسة بصورة جوهرية"[1].كما يذكر شوبنهور الأهمية الأخلاقية للتصورات والاستدلال المجرد. فالإنسان الأخلاقى يوجه سلوكه عن طريق مبادئ . والمبادئ تتطلب تصورات.

غير أن شوبنهور لم يهتم ببساطة بتقديم أمثلة للقيمة العملية للتصورات. كما أنه لم يأل جهدا فى بيان كيف ترتبط هذه القيمة العملية بنظريته العامة عن المعرفة. إن المعرفة خادمة الإرادة . أو أنها ، لو أغفلنا الميتافيزيقا مؤقتًا، أداة إشباع حاجات فيزيائية فى المقام الأول، أى أنها خادمة الجسم . إن الحاجات عند الحيوانات أقل تركيبا عند الإنسان، وإشباعها أكثر يسرا وسهولة. والإدراك يكفي، خاصة وأن الطبيعة قد زودت الحيوانات بوسائل هجومها ودفاعها، مثل مخالب الأسد ، ولسعة الزنبور. ولكن مع التطور الأبعد للكائن الحي، وبصفة خاصة فى المخ، يكون هناك تطور مناظر للحاجات والرغبات. ويكون نوع أعلى من المعرفة ضروريا لإشباعها. ففى الإنسان يظهر العقل، الذى يمكّنه اكتشاف طرق جديدة لإشباع حاجاته ، واختراع الأدوات ، وغير ذلك[2] .

إن العقل ، بالتالي، له وظيفة أولية بيولوجية. ولو جاز للمرء القول ، لقد قصدت الطبيعة أن تجعله وسيلة لإشباع حاجات الكائن الحى الأكثر تركيبا وتطورا من إشباع حاجات الحيوان . ولكن الحاجات المشار إليها هى حاجات فيزيائية. إن العقل يهتم أساسًا بالتغذية والتكاثر، بالإضافة إلى حاجات الفرد والنوع الجسمية. ويترتب على ذلك أن العقل ليس ملائما للنفاذ خلال رداء الظواهر إلى الحقيقة التى تكمن خلفها؛ أى النومين. إن التصور أداة عملية : إنه يرمز إلى عدد من الأشياء تخص نفس الفئة، ويمكّننا من معالجة قدر كبير من المادة بسهولة وعلى نحو مقتصد . بيد أنه ليس مهيأ لتجاوز الظواهر إلى أى ماهية تكمن وراءها أو إلى شيء فى ذاته.

(1)W.II,p.66:HK.I,p.72.

(٢) خط واضح من الاعتراض هو أن هناك عنصرًا من وضع العربة أمام الحصان فى كل ذلك. فقد يقال إن ذلك بالضبط لأن الإنسان يمتلك قوة الاستدلال حتى إنه يستطيع أن يوسع نطاق رغباته وعددها.

وفى هذه الحالة، قد نتساءل: كيف يمكن أن تكون الميتافيزيقا ممكنة؟ يرد شوبنهور بقوله إنه برغم أن العقل بطبيعته هو خادم الإرادة ، فإن لديه القدرة عند الإنسان على أن يتطور إلى درجة أنه يستطيع أن يحقق الموضوعية. وأعنى بذلك، أنه برغم عقل الإنسان هو أداة لإشباع حاجاته الجسمية فى المقام الأول ، فإنه يستطيع أن يطوّر نوعا من الطاقة الفائضة التى تحرره، مؤقتًا على الأقل ، من خدمة الرغبة. ومن ثم يصبح الإنسان ملاحظًا منزهًا: أى أنه يستطيع أن يتبنى موقفاً تأمليًا ، كما هى الحال فى التأمل الاستاطيقى (الجمالي)، وفى الفلسفة.

يتضح أن هذا الزعم من ناحية العقل الإنسانى لا يتخلص بمفرده من الصعوبة التى تنشأ من تفسير شوبنهور للتصور. لأن الفلسفة النسقية والقابلة للتوصيل لابد أن يتم التعبير عنها بتصورات. وإذا لم يكن التصور ملائما إلا لمعالجة الظواهر ، فإنه يبدو أنه لا مجال للبحث فى الميتافيزيقا . ولكن شوبنهور يرد بقوله إن الفلسفة الميتافيزيقية ممكنة شريطة أن يكون هناك حدس أساسى على مستوى المعرفة المدركة، التى تقدم لنا استبصارا مباشرًا فى طبيعة الحقيقة التى تكمن خلف الظواهر؛ استبصارًا تسعى الفلسفة إلى التعبير عنه فى شكل تصورى . ومن ثم فإن الفلسفة تتضمن تفاعلاً بين الحدس والاستدلال التصوري." إن تدعيم التصور من الحدس هو الاهتمام الدائم للشعر والفلسفة "(١) . إن التصورات لا تمدّنا بمعرفة جديدة : والحدس أساسي. بيد أن الحدس لابد أن يرتفع إلى المستوى التصورى إذا كان يجب أن يصبح فلسفة.

إن شوبنهور فى مأزق إلى حد ما . فهو لا يريد أن يسلم بحدس استثنائى كأساس للفلسفة يكون شيئًا يختلف أتم الاختلاف عن الإدراك من جهة، وعن الاستدلال المجرد من جهة أخرى. وبذلك فإن الحدس الذى يتحدث عنه لابد أن يكون على مستوى المعرفة المدركة. لكن الإدراك يهتم بموضوعات فردية، وأيضًا بظواهر. لأن الفردية تنتمى إلى المجال الظاهري. وبالتالى أضطر إلى محاولة بيان أنه حتى على مستوى الإدراك يمكن أن يكون هناك وعى حدسى بالنومين؛ وعى يشكل الأساس للتأمل الفلسفي.

---

(1)W.III,p.80:HK.II,p.248.

ويمكننا بعد ترك طبيعة الحدس الآن ومعالجته فى القسم القادم أن نتوقف لنلاحظ كيف أن شوبنهور استبق مواقف برجسونية فى بعض النواحى . لأن برجسون يشدد على الوظيفة العملية للذكاء وعجز التصور عن فهم حقيقة الحياة. ويستمر ليقيم الفلسفة على الحدس ويصوّر مهمة الفيلسوف بأنها محاولة تأمل هذا الحدس إلى حد ما، بقدر ما يكون ذلك ممكنًا، على المستوى التصوري. وبذلك فإن الفلسفة تتضمن بالنسبة لبرجسون تفاعل الحدس والاستدلال التصوري. ولا أعنى التلميح إلى أن برجسون استمد أفكاره من شوبنهور بالفعل . لأننى لست على علم بأى دليل حقيقى يبين أنه فعل ذلك. إن الفكرة التى تقول إنه إذا تمسك الفيلسوف (س) بآراء تشبه سابقه (ص)، فإن ذلك معناه أن (س) قد أخذ من (ص) أو تأثر به بالضرورة هى خُلف وغير معقولة. بيد أن الواقعة تظل وهى أنه رغم أن برجسون ، عندما أدرك التشابه، ميّز بين فكرته عن الحدس وفكرة الفيلسوف الألماني، فإن ثمة تشابهًا جليًا بين موقفيهما . وبمعنى آخر، إن نفس خط التفكير الذى يجد تعبيرًا فى فلسفة شوبنهور، عندما ننظر إليه بناء على النواحى المشار إليها ، يظهر ثانية فى فكر برجسون. وإذا عبّرنا عن المسألة بطريقة أخرى فإننا نقول إن ثمة اتصالاً، رغم أن ثمة اختلافًا أيضًا ، بين نسق شوبنهور الفلسفى وفلسفة الحياة التى يكون فكر برجسون نموذجا شهيرا لها.

٥- سلّم كانط بأننا لا يمكن أن نعرف الشيء فى ذاته؛ المتضايف للظواهر. ولكن شوبنهور يخبرنا ما عساه أن يكون . فهو الإرادة. " الشيء فى ذاته يعنى ذلك الذى يوجد باستقلال عن إدراكنا ، وباختصار هو ذلك الذى يكون بصورة ملائمة. إنه يشكل المادة عند ديمقريطس . وهو نفسه فى جوهر الأمر عند لوك. وعند كانط يساوى (س) . وعندى هو الإرادة "[1]. وهذه الإرادة هى إرادة واحدة وحيدة. لأن الكثرة لا يمكن أن توجد إلا فى عالم مكانى زماني؛ مجال الظواهر. لا يمكن أن يكون هناك أكثر من حقيقة واحدة تجاوز ما هو ظاهري، أو شيء فى ذاته. وبمعنى آخر، داخل العالم، هو واقع واحد إذا جاز هذا التعبير، فى حين أن خارج العالم؛ أى ظاهر هذا الواقع، هو العالم التجريبى الذى يتكون من أشياء متناهية.

(1)W.II,p.96. from parerga ud paralipomena.

كيف وصل شوبنهور إلى الاقتناع بأن الشيء فى ذاته هو الإرادة؟ لكى نجد مفتاح الواقع يجب أن أنظر بداخلي. لأنه فى الوعى الداخلي، أو فى الإدراك المتجه إلى الداخل يكمن " الباب الضيق الوحيد للحقيقة "(١) . وعن طريق هذا الوعى الداخلى أعى أن الفعل الجسمى الذى يفترض أنه يتبع أو ينتج من المشيئة ليس شيئًا يختلف عن المشيئة، فهما واحد وهما نفس الشيء. وأعنى بذلك أن الفعل الجسمى هو ببساطة الإرادة المتموضعة: إنه الإرادة التى تصبح فكرة أو تمثلاً . حقًا، إن الجسم كله ليس شيئًا سوى إرادة متموضعة، أى أنه إرادة من حيث إنها تمثل للوعي. وفى إمكان أى شخص ، كما يرى شوبنهور ، أن يعى ذلك إذا دخل بداخله. وحالما يكون لديه هذا الحدس الأساسى ، يكون لديه مفتاح الواقع . إنه لا يجب عليه سوى أن يمدّ كشفه إلى العالم كله.

وينتقل شوبنهور للقيام بذلك. فهو يرى تجلى الإرادة الفردية الواحدة فى الدافع الذى يوجه المغناطيس إلى القطب الشمالي، فى ظاهرتى الجذب والطرد، وفى الجاذبية، وفى الغريزة الحيوانية، وفى الرغبة الإنسانية وغيرها. وحيثما ينظر، سواء فى المجال اللاعضوى أم العضوي، فإنه يكتشف التأكيد التجريبى لأطروحته التى تقول إن الظواهر تؤلف ظاهر الإرادة الميتافيزيقية الواحدة.

والسؤال الطبيعى الذى يجب أن يثار هو: إذا كان الشيء فى ذاته يتجلى فى ظواهر مختلفة من حيث إنها القوى الكلية للطبيعة، مثل الجاذبية، والمشيئة الإنسانية، فلماذا نسميها "إرادة" ؟ أليست "القوة" أو "الطاقة" لفظًا أكثر ملاءمة، خاصة أن ما يُسمى بالإرادة، عندما ننظر إليها فى ذاتها، يُفترض أن يكون " بلا معرفة ولا يكون سوى دافع أعمى لا ينقطع"(٢) ، أو يكون " نضالا مستمرا لا يتوقف"؟(٣) . لأنه يصعب أن يكون لفظ " الإرادة " الذى يتضمن العقلانية، ملائمًا لوصف دافع أعمى، أو نضال.

(1) W.II,p219:HK.II,p.406.
(2) W.II,p.313:HK.I,p.354.
(3) W.II,p.195:HK.p.213.

ومع ذلك ، فإن شوبنهور يدافع عن استخدامه اللغوى بتأكيد أنه ينبغى علينا أن نستمد مصطلحنا الوصفى مما هو معروف لنا جيدًا. إننا نعى مشيئتنا الخاصة مباشرة. ومن الملائم بصورة كبيرة أن نصف ما نعرفه بصورة أقل عن طريق ما نعرفه بصورة أفضل من الطريقة الأخرى الدائرية.

وبالإضافة إلى وصف الإرادة الميتافيزيقية بأنها دافع أعمى، ونضال مستمر لا يتوقف ، وصيرورة دائمة إلخ، فإنها تتميز بأنها إرادة الحياة. وعندما نقول "الإرادة" ونقول "إرادة الحياة" فإن هذين القولين هما واحد والشيء نفسه فى واقع الأمر عند شوبنهور. وبالتالى ، لما كان الواقع التجريبى هو تموضع أو ظاهر الإرادة الميتافيزيقية ، فإنه يكشف عن إرادة الحياة بالضرورة. وليست هناك صعوبة عند شوبنهور فى الإكثار من نماذج أو أمثلة لهذا التجلي. إنه لا يجب علينا سوى أن ننظر إلى اهتمام الطبيعة بالمحافظة على النوع. فالطيور، مثلاً، تبنى عشًا للصغار لم تعرفه مطلقًا. والحشرات تضع بيضها أينما قد تجد اليرقة غذاءها. وسلسلة ظواهر الغريزة الحيوانية كلها تكشف عن وجود إرادة الحياة. فإذا نظرنا إلى النشاط المستمر للنحل والنمل وتساءلنا ما الذى يحمل الكل عليه، ما الذى يتحقق بواسطته فإننا لا نستطيع الإجابة إلا بقولنا إنه " إشباع الجوع والغريزة الجنسية"[1] ؛ وسيلتى المحافظة على النوع فى الحياة. وإذا نظرنا إلي الإنسان وصناعته وتجارته، وابتكاراته ، وتكنولوجياه، فإننا لابد أن نسلم بأن هذا النضال كله لا يخدم فى المقام الأول إلا المحافظة عليه، ويقدم قدرًا معينًا من الراحة الإضافية لأفراد زائلين فى فترة زمنية وجيزة من وجودهم، وعن طريقهم يسهم فى المحافظة على النوع.

كل ذلك ينسجم مع ما قلناه فى القسم الأخير عن نظرية شوبنهور عن الوظيفة البيولوجية للعقل من حيث إنه موجود لإشباع حاجات فيزيائية. لقد لاحظنا بالفعل أن العقل الإنسانى لديه القدرة على التطور على نحو حتى إنه يستطيع أن يتحرر، مؤقتًا على الأقل ، من عبودية الإرادة. وسنرى لاحقًا أن شوبنهور لا يحصر المجال الممكن للأنشطة

---

(1) W.III,p.403:HK.III,p.111.

الإنسانية فى المأكل والمشرب، والجماع؛ وسائل المحافظة على حياة الفرد وحياة النوع. بيد أن الوظيفة الأولية للعقل تكشف عن طابع الإرادة من حيث إنها إرادة الحياة.

٦ - وبالتالي، إذا كانت الإرادة دافعًا أو باعثًا أعمى يناضل باستمرار وبصورة لا تعرف التوقف، فإنها لا يمكن أن تجد إشباعا أو وصولاً إلى حالة السكينة. فهى تناضل باستمرار ولا تنال شيئًا . وتنعكس هذه الخاصية الجوهرية للإرادة الميتافيزيقية فى تموضعها الذاتي، وفضلاً عن ذلك فى الحياة الإنسانية . فالإنسان يبحث عن الإشباع ، والسعادة، ولكنه لا يستطيع بلوغها. إن ما نسميه بالسعادة أو المتعة هو ببساطة توقف مؤقت للرغبة. والرغبة، من حيث إنها تعبير عن الحاجة أو الرغبة، هى صورة من الألم. وبالتالي، فإن السعادة هى " التخلص من الألم، من الرغبة"[1]، إنها "سلبية وليست إيجابية على الإطلاق بالفعل وبصورة جوهرية"[2]. إنها تتحول فى الحال إلى ملل وسأم، ويؤكد السعى وراء الإشباع ذاته من جديد. إنه سأم يجعل الموجودات التى تحب بعضها بعضا قليلاً مثل الناس لابد أن يبحث إحداها عن رفقة الآخر . وتزيد القوى العقلية العظيمة ببساطة القدرة على المعاناة وتعمق عزلة الفرد.

إن كل شيء فردى ، من حيث إنه تجل لإرادة الحياة الواحدة، يحاول أن يؤكد وجوده على حساب الأشياء الأخرى . وبذلك ، يكون العالم هو مجال الصراع؛ صراع يكشف عن طبيعة الإرادة من حيث إنها تختلف مع ذاتها، من حيث إنها إرادة معذبة . ويقدم شوبنهور أمثلة توضيحية لهذا الصراع حتى فى المجال اللاعضوي. لكنه يتجه بالطبع إلى المجال العضوى والمجال الإنسانى أساسًا من أجل تأكيد تجريبى لأطروحته. فهو يتناول بإسهاب الطرق التى تفترس بها حيوانات نوع ما حيوانات نوع آخر مثلاً. وعندما يصل إلى الإنسان فإنه يرفع الكلفة فى كلامه."إن المصدر الأساسى للشرور الأكثر خطورة التى تصيب الإنسان هو نفسه. ومن يضع هذه الحقيقة الأخيرة نصب عينيه يرى العالم

---

(1) W.II,p.376:HK.I,pp.411-412.
(2) Ibid.

جحيما يفوق جحيم دانتي(*) عن طريق الواقعة التي تقول إن شخصا ما لابد أن يكون جهنم الآخر "(٢). إن الحرب ، والقسوة هما ، بالطبع، حبوب طاحونة شوبنهور. والإنسان الذى لم يظهر تعاطفًا مع ثورة ١٨٤٨ يتحدث بألفاظ الاستغلال الصناعى ، والعبودية، والمفاسد الاجتماعية المماثلة لها.

قد نلاحظ أن أنانية الناس، وجشعهم، وشدتهم، وقسوتهم هى المبرر الحقيقى عند شوبنهور لأن تكون هناك دولة. ولذا فضلاً عن أن الدولة ليست تجليا إلهيا ، فإنها ببساطة خلق الأنانية المستنيرة التى تحاول أن تجعل العالم محتملاً أو مقبولاً بصورة أكثر قليلاً مما لم تكن موجودة.

وبذلك فإن تشاؤم شوبنهور هو تشاؤم ميتافيزيقى بمعنى أنه يظهر بوصفه نتيجة لطبيعة الإرادة الميتافيزيقية. إن الفيلسوف لا يشغل نفسه ببساطة بتوجيه الانتباه إلى واقعة تجريبية مفادها أن ثمة شرا كثيرًا ومعاناة كثيرة فى العالم. إنه يبين أيضًا ما يعتقد أنه علة هذه الواقعة التجريبية . إن الشيء فى ذاته يكون ما هو عليه ، والواقع الظاهرى لابد أن يوضع مع الخصائص القاتمة التى نلاحظها بالفعل . ويمكننا، بالطبع، أن نفعل شيئًا لتخفيف المعاناة. وهذه واقعة تجريبية أيضًا. بيد أنه ليس اعتقادا صحيحًا أننا نستطيع تغيير الطبيعة الأساسية للعالم أو الحياة الإنسانية. فإذا أبطلت الحرب مثلاً، وإذا أشبعت حاجات الإنسانية المادية، فإن النتيجة ربما ستكون ، بناء على مقدمات شوبنهور، حالة من الملل والسأم التى لا تطاق والتى يتبعها عودة الصراع. وعلى أية حال، إن سيادة المعاناة فى العالم وهيمنتها ترجع فى نهاية المطاف إلى طبيعة الشيء فى ذاته . ولم يتوان شوبنهور فى تعنيف ما ينظر إليه على أنه تفاؤل ليبنتس السطحى، والطريقة التى وصم بها المثاليون الألمان ، وبصفة خاصة هيجل، الجانب المظلم من التجربة الإنسانية أو قاموا بتبريره على أنه "عقلي" ، عندما أقروه وسلموا به.

(*) دانتي (١٢٦٥-١٣٢١)، شاعر إيطالى شهير، من أهم أعماله " الكوميديا الإلهية "وهى ملحمة يدور موضوعها حول رحلة خيالية قام بها إلى الجحيم والمطهر والجنة.(المترجم)

(1) W.III,p.663:HK.III,p.388.

٧ - وغنى عن القول ، لقد اعتقد شوبنهور أن نظريته عن الطابع الظاهرى للواقع التجريبى تلائم نظريته عن الإرادة تمامًا. وأعنى بذلك، أنه اعتقد أنه ما دام قبل أطروحة كانط العامة عن الطابع الظاهرى للعالم فإنه استطاع أن يستمر بالتالي، بدون تضارب أو تناقض ، ليكشف عن طبيعة الشيء فى ذاته. بيد أن هذه مسألة محل خلاف.

خذ مثلاً معالجة شوبنهور للإرادة عن طريق الوعى الداخلي. فبناء على مقدمات شوبنهور، كما يلاحظ هيربارت، لا بد أن تخضع الإرادة ، إذا نظرنا إليها بتمعن فى الإدراك الداخلى ، لصورة الزمان: أى أننا نعرفها فى أفعالها المتعاقبة . وهذه الأفعال ظاهرية. إننا لا نستطيع أن نصل إلى الإرادة من حيث إنها حقيقة تجاوز ما هو ظاهرى . لأننا بقدر ما نعيها، فإنها تكون ظاهرية. صحيح ، إنه فى إمكاننا التحدث عن الإرادة الميتافيزيقية بالفعل . ولكن بقدر ما نفكر فيها ونتحدث عنها ، فإنه يبدو أنها لابد أن تكون موضوعًا لذات، وتكون ظاهرية بالتالي.

لا يسلم شوبنهور بالفعل بأننا لا نستطيع معرفة الإرادة الميتافيزيقية فى ذاتها، وأنها تمتلك صفات لا نعرفها وهى غير مفهومة بالنسبة لنا . غير أنه يصر على أنها معروفة، حتى لو كان ذلك إلى حد ما، فى تجليها أو تموضعها، وأن مشيئتنا الخاصة هى بالنسبة لنا تجليها الأكثر تميزًا . ومع ذلك ، فإنه يبدو فى هذه الحالة أن الإرادة الميتافيزيقية تتفكك أو تنحل ، إذا جاز هذا التعبير ، إلى ظواهر، بقدر ما يتعلق الأمر بمعرفتنا. ويبدو أن النتيجة هى أننا لا نستطيع معرفة الشيء فى ذاته. وإذا عبّرنا عن المسألة على نحو آخر فإننا نقول إن شوبنهور لا يريد أن يقيم فلسفته على حدس خاص واستثنائى عن واقع بعيد ، بل بالأحرى على إدراك حدسى لمشيئتنا الخاصة. ومع ذلك فإن هذا الإدراك الحدسى يبدو ، وبناء على مقدماته ، أنه يخص المجال الظاهرى الذى يضم مجال علاقة الذات – الموضوع كله. وصفوة القول، حالما نسلم بمذهب " **العالم فكرة**"، الكتاب الأول من عمل شوبنهور العظيم ، فإنه يصعب أن نرى كيف يكون أى اقتراب من الشيء فى ذاته ممكنًا . وربما يقول كانط إنه مستحيل أو غير ممكن .

وأظن أن طريقة الاعتراض هذه لها ما يبررها. بيد أنه يمكن ، بطبيعة الحال،عزل فلسفة شوبنهور عن المرسى الكانطي، ووضعها كنوع من الافتراض. دعنا نفترض أن الفيلسوف يميل مزاجيا إلى النظر إلى الجوانب المظلمة من العالم ، والحياة الإنسانية ، والتاريخ ويشدد عليها. ومع أنها خصائص ثانوية ، فإنها تبدو له أنها تؤلف جوانب العالم الأكثر أهمية وإيجابية . ونرى أن تحليل مفهومى السعادة والمعاناة يؤكد رؤيته الأولية . وعلى هذا الأساس يقيم فرضًا تفسيريًا عن الباعث أو القوة العمياء التى تناضل بدون توقف والتى يسميها الإرادة . ثم يستطيع تحويل بصره ليكتشف تأكيدًا تجريبيًا جديدًا لفرضه فى المجال اللاعضوى ، والعضوى ، وفى المجال الإنسانى بصفة خاصة . وفضلاً عن ذلك ، يمكنّه الفرض من القيام ببعض التنبؤات العامة عن الحياة الإنسانية والتاريخ فى المستقبل .

لا يتضح من ذلك أن قصدى هو افتراض أن شوبنهور كان يريد التخلى عن نظريته عن العالم من حيث إنه فكرة . فعلى العكس ، لقد شدد عليها . وليس قصدى كذلك أن افترض أن صورة شوبنهور عن العالم تكون مقبولة إذا عُرضت مثل الخطوط التى بيناها وأشرنا إليها من قبل . إن تحليله للسعادة بوصفها "سلبية" ، لنذكر نقدا واحدًا، يبدو لىّ أنه لا يمكن الدفاع عنه أو الأخذ به تمامًا . إن هدفى بالأحرى هو بيان أن فلسفة شوبنهور تعبّر عن "رؤية" عن العالم توجه الانتباه إلى جوانب معينة منه ، وربما يمكن التعبير عن هذه الرؤية بصورة أكثر وضوحًا إذا عبرّنا عن فلسفته فى صورة فرض يقوم على اهتمام خاص بالجوانب المشار إليها . حقًا ، إنها رؤية أو صورة أحادية الجانب عن العالم . ولكن بسبب أحادية جانبها ومغالاتها فإنها تكون مقابلاً فعالاً أو نقيضًا لنسق مثل نسق هيجل الفلسفى الذى يكون الاهتمام فيه موجها إلى السير المنتصر للعقل عن طريق التاريخ حتى إن الشر والمعاناة فى العالم يختفيان أو يحجبان عن النظر عن طريق عبارات رنانة.

الفصل الرابع عشر

شوبنهور (٢)

التأمل الاستقاطيقى (الجمالي) بوصفه خلاصًا مؤقتًا من عبودية الإرادة ـ الفنون الجميلة الجزئية ـ الفضيلة وإنكار الذات : طريق الخلاص ـ شوبنهور والمثالية الميتافيزيقية ـ تأثير شوبنهور العام ـ ملاحظات على تطوير إدوارد فون هارتمان لفلسفة شوبنهور.

١ - يرى شوبنهور أن أصل كل شر ومصدره هو عبودية الإرادة ، أو التبعية لإرادة الحياة. بيد أننا قد نوهنا إلى زعمه من قبل وهو أن العقل الإنسانى لديه القدرة على أن يتطور وراء الحد المطلوب لإشباع الحاجات الفيزيائية. إذ يمكنه أن يطوّر فائضًا من الطاقة ، إذا جاز هذا التعبير ، علاوة على الطاقة المطلوبة لتحقيق وظيفته البيولوجية والعملية. وبذلك فإن الإنسان لديه القدرة على أن يتخلص من حياة الرغبة والنضال عديمة الجدوى ، ومن توكيد الذات الأنانى ، والصراع.

ويصف شوبنهور طريقتين للخلاص من عبودية الإرادة؛ الأولى مؤقتة ؛ فهى واحة فى الصحراء، والثانية أكثر دوامًا واستمرارًا . الأولى هى طريق التأمل الاستاطيقى (الجمالي) ، طريق الخلاص. وسنهتم فى هذا القسم بالطريق الأول ، طريق الخلاص بواسطة الفن.

فى التأمل الاستاطيقى (الجمالي) يصبح الإنسان الملاحظ المنزه عن كل غرض. وغنى عن القول ، لا يعنى ذلك أن التأمل الاستاطيقى ممل أو غير مشوق . فإذا نظرنا إلى

موضوع جميل مثلاً على أنه موضوع للرغبة ، أو على أنه مثير للرغبة ، فإن وجهة نظرى لا تكون وجهة نظر عن التأمل الاستاطيقى :فأنا هنا ملاحظ "متحيز" . إننى فى واقع الأمر خادم أو وسيلة الإرادة. بيد أنه يمكننى أن أنظر إلى الموضوع الجميل لا على أنه في ذاته موضوع للرغبة ولا على أنه مثير للرغبة، وإنما أنظر إليه ببساطة فحسب من أجل دلالته أو أهميته الإستاطيقية . وبالتالى أكون ملاحظا منزها عن كل غرض ، ولا أكون ملاحظًا متحيزًا . وأتحرر من عبودية الإرادة مؤقتًا على الأقل .

وترتبط نظرية الخلاص المؤقت ، عن طريق التأمل الاستاطيقى ، سواء تأمل موضوعات طبيعية أم أعمال الفن، بنظرية ميتافيزيقية عما يسميه بالمثل Ideas الأفلاطونية . إذ يُفترض أن الإرادة تتموضع مباشرة فى مثل ترمز لأشياء طبيعية بوصفها نماذج أصلية لنسخ . إنها "النوع المحدد ، أو الصور الأصلية الثابتة التى لا تتغير ، وصفات الأجسام الطبيعية كلها ؛ اللاعضوية والعضوية ، كما أنها القوى الكلية التى تكشف عن نفسها وفقًا لقوانين طبيعية"[1] . وبذلك، ثمة مثل للقوى الطبيعية مثل الجاذبية، وثمة مثل للأنواع. لكن ليست هناك مثل للأجناس . لأنه بينما توجد أنواع طبيعية ، لا توجد أجناس طبيعية كما يرى شوبنهور.

ويجب ألا تختلط مثل الأنواع بمثل الأشياء المحايثة . إذ يُفترض أن تكون أعضاء نوع ما الفردية ، أو فئة طبيعية "المتضايف التجريبى للمثل"[2]. والمثال نموذج أصلى أبدى . ولهذا السبب يوحد شوبنهور ، بالطبع ، مثله بالصور Forms الأفلاطونية، أو المثل الأفلاطونية .

وكيف يقال على نحو معقول إن إرادة عمياء أو تناضل بصورة لا تتوقف تتموضع مباشرة فى مثل أفلاطونية ، فإن ذلك شيء لا أزعم أننى أفهمه . ويبدو لى أن شوبنهور، الذى يشارك إيمان شلنج وهيجل، رغم إساءته إليهما، بالأهمية الميتافيزيقية للفن ،

---

(1)W.II,p.199:HK.I,p.219.
(2)W.III,p.417:HK.III,p.223

والحدس الاستاطيقي، ويرى أن التأمل الاستاطيقى يقدم خلاصًا مؤقتًا من عبودية الرغبة، يتجه إلى فيلسوف كان محل إعجاب عظيم من جانبه ، هو أفلاطون ويأخذ منه نظرية المثل التى لا ترتبط بوضوح بوصف الإرادة بأنها عمياء ، أو بأنها نضال، أو دافع يعذب نفسه. ومع ذلك، ليس ضروريا أن نسهب فى بيان هذا الجانب من المسألة . فالمسألة المهمة هى أن العبقرى الفنان لديه القدرة على فهم المثل والتعبير عنها بأعمال الفن. وفى التأمل الاستاطيقى يشارك الملاحظ فى هذا الفهم للمثل. وبذلك ، فإنه يرتفع ويسمو فوق ما هو مؤقت ومتغير ، ويتأمل ما هو أبدى وغير متغير. إن موقفه تأملى ، وليس شهوانيًا. فالشهوة تهدأ وتسكن أثناء التجربة الاستاطيقية .

إن تمجيد شوبنهور لدور العبقرية الفنية يمثل درجة من التشابه مع الروح الرومانسية. ومع ذلك، فإنه لا يتحدث بوضوح تام عن طبيعة العبقرية الفنية، أو عن العلاقة بين العبقرى والإنسان العادي. ويبدو أحيانًا أنه يشير إلى أن العبقرية لا تعنى فحسب القدرة على فهم المثل، بل تعنى كذلك القدرة على التعبير عنها بأعمال الفن. ويبدو فى أحيان أخرى أنه يشير إلى أن العبقرية هى ببساطة ملكة معاينة المثل، وأن القدرة على تقديم تعبير خارجى لها هى مسألة تكنيك يمكن اكتسابها بالتدريب والممارسة. وطريقة الحديث الأولى تناسب جُدا ما يُفترض أنه اقتناعنا العادي، وأعنى أن العبقرية الفنية تتضمن القدرة على الإنتاج المبدع . فإذا كان الإنسان تعوزه هذه القدرة ، فإننا لا نتحدث عنه عادة بوصفه عبقريًا فنانًا ، أو ، لهذا السبب، بوصفه فنانًا على الإطلاق. وتتضمن طريقة الحديث الثانية أن كل شخص لديه القدرة على التقدير والتأمل الاستاطيقى يشارك فى العبقرية إلى حد ما. بيد أن المرء قد يستمر ليزعم مع بندتو كروتشه أن الحدس الاستاطيقى يتضمن تعبيرًا داخليا ؛ بمعنى الإبداع الخيالى ، من حيث إنه يتميز عن التعبير الخارجى . وفى هذه الحالة "يعبر" كل من الفنان المبدع والإنسان المتأمل عن العمل الفنى ويقدّره، رغم أن الأول وحده هو الذى يعبر عنه خارجيًا. ومع ذلك، رغم أنه يمكن الجمع بين طريقتى الحديث على نحو ما ، فإننى اعتقد أن العبقرية الفنية عند شوبنهور تتضمن بالفعل كلاً من ملكة معاينة المثل ، وملكة التعبير المبدع عن هذه المعاينة ، رغم أن ذلك يعاونه أو يساعده التدريب التقنى . وفى هذه الحالة لا يزال لدى الشخص الذى ليست

لديه القدرة على إنتاج أعمال فنية إمكان المشاركة فى العبقرية إلى حد معاينة المثل في، وبواسطة ، تعبيرها الخارجي.

ومع ذلك، فإن المسألة المهمة فى هذا السياق هى أن الإنسان يتجاوز فى التأمل الاستاطيقى الخضوع الأصلى لمعرفة الإرادة .إنه يصبح "الإرادة الخالصة. بلا موضوع للمعرفة ، ولم يعد يتعقب علاقات وفق مبدأ العلة الكافية ، ولكنه يجد راحة ويستغرق فى تأمل محدد للموضوع الذى يُقدم له ، بغض النظر عن ارتباطه أو علاقته بأى موضوع آخر"[1]. وإذا كان موضوع التأمل ببساطة صورة ذات دلالة ومهمة؛ أى الفكرة من حيث إنها تُقدم للإدراك بصورة صحيحة، فإننا نهتم بالجميل. ومع ذلك ، إذا أدرك الشخص موضوع التأمل من حيث إن له علاقة عدائية بجسمه، مثل التهديد ، وأعنى بذلك تموضع الإرادة فى صورة الجسم الإنسانى عن طريق قوة عظمتها ، فإنه يتأمل الجليل. وأعني، أنه يتأمل الجليل ، شريطة أنه ، عندما يدرك الطابع التهديدى للموضوع، فإنه يستمر فى التأمل الموضوعى ، ولا يدع نفسه يطغى عليها انفعال الخوف المهتم بالمصلحة الشخصية. فعندما تهب عاصفة مرعبة ومخفية مثلاً، فإن الشخص الذى يكون فى قارب فى البحر يتأمل الجليل إذا وجه انتباهه إلى عظمة المشهد وقوة العناصر[2] . ولكن سواء تأمل الشخص الجميل أم الجليل، فإنه يتحرر من عبودية الإرادة مؤقتًا. إن عقله ينعم بتوقفه عن أن يكون أداة لإشباع الرغبة إذا جاز هذا التعبير، ويتبنى وجهة نظر موضوعية خالصة ومنزهة عن الغرض.

٢- يرتب كل من شلنج وهيجل الفنون الجميلة الجزئية فى سلسلة صاعدة. ويشترك شوبنهور أيضًا فى هذه الهواية . ومعياره للتصنيف والترتيب هو سلسلة درجات تموضع الإرادة . فالعمارة مثلاً، يفترض أنها تعبّر عن مثل ذات درجة أدنى مثل الجاذبية ، والتماسك، والثقل، والصلابة؛ الصفات العامة للحجر. وفضلاً عن ذلك، فإن العمارة فى تعبيرها عن

(1) W.II,p.209 -10:HK.I,p.230.

(٢) يميز شوبنهور ، متابعا كانط، بين الجليل الدينامى والجليل رياضيًا. فالإنسان الذى يكون فى قارب يتأمل هو مثال للنوع الأول. والجليل رياضيًا هو الهائل بصورة سكونية : والمدى الهائل للجبال مثلاً.

التوتر بين الجاذبية والصلابة تعبّر عن صراع الإرادة بصورة غير مباشرة. إن علم حركة السوائل (علم الهيدروليكا) الفنى يُظهر مُثل المادة السائلة فى النافورات والشلالات الصناعية مثلاً، بينما فن فلاحة البساتين أو فن تصميم البساتين يُظهر مُثل الدرجات العليا من الحياة النباتية. والتصوير التاريخى والنحت يعبّران عن مثال الإنسان، رغم أن النحت يهتم أساسًا بالجمال والرقة، أما التصوير فيهتم أساسًا بالتعبير عن الشخصية والانفعال. والشعر لديه القدرة على تصوير مُثل الدرجات كلها. لأن مادته المباشرة هى التصورات، رغم أن الشاعر يحاول عن طريق استخدامه لصفات أن يُنزل التصور المجرد إلى مستوى الإدراك، وبذلك يحفّز الخيال ويمكّن القارئ أو المستمع من أن يعى المثال ويدركه فى موضوع مدرك [1]. ولكن رغم أن الشعر لديه القدرة على تصوير درجات المثل كلها، فإن موضوعه الأساسى هو تصوير الإنسان من حيث إنه يعبّر عن نفسه عن طريق سلسلة من الأفعال، وعن طريق الأفكار والانفعالات المصاحبة لها.

وفى الوقت نفسه ثمة خلاف بين الكُتاب عن الاستاطيقا حول مدى تصور الفن الجميل . بيد أنه من غير المفضل الدخول فى مناقشة حول ملاءمة أو عدم ملاءمة وصف علم حركة السوائل (الهيدروليكا) الفنى وفلاحة البساتين بأنها فنون جميلة. وليست هناك ضرورة لمناقشة ترتيب الفنون التى يعتمد على ربطها بنسق ميتافيزيقى مشكوك فى أمره. وبدلاً من ذلك يمكننا ملاحظة المسألتين الآتيتين.

المسألة الأولى هى ، كما يتوقع المرء، أن الفن الشعرى الأسمى هو التراجيديا عند شوبنهور. لأننا نشاهد فى التراجيديا أن الطابع الحقيقى للحياة الإنسانية يتحول إلى فن، ويعبر عنه فى صورة درامية، " الألم الذى لا يحتمل الوصف، عويل البشر، انتصار الشر، الغلبة الساخرة للصدفة، وانهيار العادل والبرىء " [2] .

---

(١) لم يتحدث هوميروس مثلاً عن البحر، أو الفجر، ولكنه يجعل المثل أقرب إلى مستوى الإدراك باستخدام صفات مثل "حمرى اللون"

(2)W.II,p.298 :HK.I,p.326.

والمسألة الثانية هى أن أسمى وأعلى الفنون كلها ليست التراجيديا، وإنما الموسيقى. لأن الموسيقى لا تُظهر مثالاً أو مثلاً ؛ وأعنى التموضع المباشر للإرادة: بل إنها تُظهر الإرادة ذاتها، أو الطبيعة الداخلية للشيء فى ذاته[1]. وبالتالى ، عندما يستمع شخص إلى الموسيقى فإنه يستقبل كشفا مباشرًا للحقيقة التى تكمن وراء الظواهر، رغم أنه ليس صورة تصورية. ويعاين هذه الحقيقة، التى تنكشف فى صورة الفن، على نحو موضوعى ويخلو من الغرض، وليس من حيث إنه يقع فى قبضة طغيان الإرادة. وفضلاً عن ذلك، إذا كان يمكن التعبير بدقة بتصورات عن كل ما تعبر عنه الموسيقى بدون تصورات، ستكون لدينا الفلسفة الحقيقية.

٣- إن التأمل الاستاطيقى لا يقدم إلا خلاصا مؤقتًا من عبودية الإرادة. غير أن شوبنهور يقدم تحررًا دائمًا ومستمرًا عن طريق إنكار إرادة الحياة. إن التقدم الأخلاقى لابد أن يأخذ هذه الصورة بالفعل إذا كانت الأخلاق ممكنة. لأن إرادة الحياة ، التى تتجلى فى الأنانية ، وتوكيد الذات ، والكراهية والصراع ، هى مصدر الشر كما يرى شوبنهور. " إن فى قلب كل منا يقيم حيوان متوحش بالفعل لا ينتظر سوى الفرصة لأن يهيج ويموج ليلحق الأذى والضرر بالآخرين ويدمرهم إذا لم يمنعوه "[2]. هذا الحيوان المتوحش، أو هذا الشر الجذري، هو التعبير المباشر عن إرادة الحياة. وبذلك فإن الأخلاق، لو كانت ممكنة، لابد أن تتضمن إنكار الإرادة. ولما كان الإنسان هو تموضع للإرادة ، فإن الإنكار يعنى إنكار الذات ، والزهد، وكبح الشهوات.

ويقول شوبنهور بالفعل فى فلسفته إن العالم له دلالة أخلاقية. بيد أن ما يعنيه بذلك للوهلة الأولى بهذا القول المدهش هو أن الوجود، أو الحياة، هو نفسه جريمة: فهو خطيئتنا الأصلية. ولا تكفر المعاناة والموت عن الإثم على الإطلاق . وبذلك فإننا نستطيع القول إن العدالة تسود، وإن العالم نفسه ، إذا قبلنا عبارة هيجل الشهيرة، "هو محكمة

---

(١) ولهذا السبب يندد شوبنهور بالموسيقى القائمة على المحاكاة ، ويذكر سيمفونية هايدن " الفصول".

(2)W.VI,p230. من الحواشي والبواقي

العالم للحكم"[1]. وبهذا المعنى فإن العالم له، بالتالي، دلالة أخلاقية . " إذا استطعنا وضع بؤس العالم وشقائه كله فى كفة، وإثم العالم كله فى كفة أخرى، فإن الإبرة ستشير وتتجه إلى المركز"[2]. ويتحدث شوبنهور كما لو كانت الإرادة ذاتها هى الآثمة ، والإرادة ذاتها هى التى تنال العقاب . لأنها تتموضع وتعانى فى تموضعها. وقد تبدو طريقة الحديث هذه فيها مغالاة. لأن معاناة الناس لابد أن تكون ظاهرية بناء على مقدمات شوبنهور: فهم قلما يتأثرون بالشيء ذاته . ومع ذلك ، فإننا عندما نمر مرور الكرام على هذه المسألة ، فإننا نستطيع أن نستمد من القول بأن الوجود، أو الحياة هو نفسه جريمة نتيجة مفادها أن الأخلاق ، إذا كانت ممكنة ، لابد أن تأخذ صورة إنكار إرادة الحياة، أو الانزواء بعيدًا عن الحياة.

ولو سلمنا بهذه المقدمات، فإنه يبدو أنه ينتج عن ذلك أن الفعل الأخلاقى الأسمى سيكون الانتحار. لكن شوبنهور يرى أن الانتحار يعبّر عن استسلام للإرادة بدلاً من أن يكون إنكارها. لأن الإنسان الذى ينتحر إنما يفعل ذلك ليتخلص من شرور معينة. وإذا تمكن من الخلاص منها بدون أن يقتل نفسه، فإنه يفعل ذلك. وبذلك فإن الانتحار هو، بصورة مفارقة، التعبير عن إرادة الحياة المختفية. وبالتالي، فإن الإنكار لابد أن يأخذ صورة أخرى غير الانتحار.

ولكن هل الأخلاق ممكنة داخل إطار فلسفة شوبنهور؟ إن الموجود الإنسانى الفردى هو تموضع لإرادة واحدة فردية ، وأفعال محددة. ويميز شوبنهور بين الشخصية العقلية والشخصية التجريبية . إن الإرادة الميتافيزيقية تتموضع فى إرادة فردية ، وهذه الإرادة الفردية ، عندما ننظر إليها فى ذاتها وبمنأى عن أفعالها ، تكون الشخصية العقلية أو "النومينالية".والإرادة الفردية كما تتجلى عن طريق أفعالها المتعاقبة هى الشخصية التجريبية. وبالتالى ، فإن موضوع الوعى هو الأفعال الخاصة للإرادة. وهذه الأفعال تظهر بصورة متعاقبة . وبذلك لا يعرف الشخص شخصيته إلا بصورة تدريجية وغير كاملة :

---

(1)W.II,p.415 :HK.,p.454.
(2) W.II,p.410:HK.I,p.454.

إنه يكون من حيث المبدأ فى نفس الوضع مثل الغريب أو البراني. فهو لا يتنبأ بأفعال إرادته المستقبلية ، ولكنه لا يعى إلا أفعالاً قام بها من قبل. ويبدو لنفسه حرًا بالتالى . وهذا الشعور بالحرية طبيعى تمامًا. مع أن الفعل التجريبى هو بالفعل تجلى الشخصية العقلية أو "النومينالية" . والفعل التجريبى هو نتيجة الشخصية العقلية وهى التى تحدده. إن الشعور بالحرية أو الحث عليها بالفعل هو نتيجة الجهل بالعلل التى تحدد أفعال المرء على حد تعبير إسبينوزا.

ويبدو للوهلة الأولى بالتالى أن ثمة اهتمامًا ضئيلاً ببيان كيف ينبغى على الناس أن يسلكوا إذا رغبوا فى التخلص من عبودية الرغبة والنضال غير المستقر. لأن أفعالهم تتحدد عن طريق شخصيتهم . وهذه الشخصيات هى تموضعات للإرادة ، التى هى إرادة الحياة ، وتتجلى بدقة فى الرغبة والنضال غير المستقر.

ومع ذلك، يرى شوبنهور أن حتمية . الشخصية لا تستبعد التغيرات فى السلوك. دعنا نفترض مثلاً أننى قد اعتدت أن أفعل على النحو المنتظر منه أن يحقق ليّ مكسبًا ماديا. وفى يوم ما أقنعنى شخص ما أن الكنز الموجود فى السماء أكثر قيمة ودواما من الكنز الموجود على الأرض. وقادنى اقتناعى الجديد إلى تغيير فى السلوك. وبدلاً من اغتنام فرصة جعل نفسى ثريًا على حساب " توم جونز" ، تركت فرصة المكسب المادى له . قد يقول أصدقائى ، لو كان لدى أصدقاء ، إن شخصيتى قد تغيرت. لكنى هو أنا نفسى الشخص الذى كنت عليه من قبل فى واقع الأمر. إن الأفعال التى أقوم بها الآن تختلف عن أفعالى الماضية، لكن شخصيتى لم تتغير. لأننى أفعل من أجل نفس النوع من الباعث؛ وهو مكسبى الشخصي، رغم أننى غيرت وجهة نظرى عما يؤلف خط السلوك الأكثر نفعا. وبمعنى آخر، إن شخصيتى العقلية تحدد ما نوع البواعث التى تدفعنى إلى الفعل؛ ويظل الباعث هو نفسه سواء أكان جمع ثروات على الأرض أم التنازل عنها من أجل ثروة سماوية.

لا يساعدنا هذا المثال ، لو أخذناه بمفرده ، على فهم كيف يكون إنكار إرادة الحياة ممكنًا، لأنه يوضح بقاء الأنانية بدلاً من ظهور إنكار الذات الجذري. ورغم أنه قد يكون

مفيدا من حيث إنه يبين طريقة معقولة ومقبولة للتوفيق بين نظرية حتمية الشخصية والوقائع التجريبية التى يبدو أنها تبين إمكان التغيرات فى الشخصية، فإنه لا يفسر كيف تستطيع إرادة الحياة أن ترتد إلى ذاتها، في، وعن طريق تموضعها، وتنكر ذاتها. لكننا نستطيع أن نمر مرور الكرام على هذه المسألة . يكفى ملاحظة أن فكرة تغير وجهة نظر المرء تلعب دورًا مهمًا فى فلسفة شوبنهور كما تلعب دورًا مهمًا فى فلسفة إسبينوزا. لأن شوبنهور يتصور رؤية تدريجية عن طريق رداء المايا إذا جاز هذا التعبير؛ أى عالم الفردية والكثرة الظاهري. وهذا ممكن بسبب قدرة العقل على التطور وراء المدى المطلوب والضرورى للقيام بوظائفه العملية الأولية . وتتناظر درجات التقدم الأخلاقى درجات نفاذ رداء المايا وتغلغله.

الفردية ظاهرية.والنومين واحد:فكثرة الأفراد لا توجد إلا بالنسبة للذات الظاهرية . وقد يخترق شخص ما، أولاً ، وهم الفردية حتى إنه يضع الآخرين فى نفس مستواه ولا يلحق بهم أذى أو ضررًا. ويكون لدينا بالتالى الشخص العادل، من حيث إنه يتميز عن الشخص الذى يقع فى شرك رداء المايا حتى إنه يؤكد ذاته مستبعدًا الآخرين .

بيد أنه يمكن الذهاب أبعد من ذلك، ونقول إن شخصًا قد يخترق رداء المايا حتى إنه يرى الأفراد كلهم واحد فى حقيقة الأمر . لأنهم كلهم ظواهر لإرادة واحدة لا تنقسم. ويكون لدينا بالتالى مستوى التعاطف الأخلاقى . يكون لدينا الخير أو الفضيلة الذى يتصف بحب الآخرين المنزه عن الغرض. والخير الحقيقى ليس مسألة طاعة الأمر المطلق من أجل الواجب فحسب كما يعتقد كانط . الخير الحقيقى هو الحب؛ **المحبة** أو **التقدير** الذى يختلف عن **الحب الشهوانى** eros الذى يتجه نحو الذات . والحب هو التعاطف."كل حب حقيقى وخالص هو تعاطف، وكل حب لا يكون تعاطفا هو أنانية. إن **الحب الشهوانى** أنانية، أما المحبة فهى تعاطف"[1]. ويربط شوبنهور حماسه لفلسفة المايا الهندوسية بإعجاب شديد بالبوذية. وربما يكون متعاطفًا مع الأخلاق البوذية أكثر من تعاطفه مع تصورات الغيرية الغربية الأكثر ديناميكية.

(1)W.II,p.444:HK.I,p.485.

ومع ذلك نستطيع المضى أبعد من ذلك. لأنه فى الإنسان وعن طريقه تستطيع الإرادة أن تبلغ معرفة واضحة بذاتها حتى إنها تتحول من ذاتها مذعورة وتنكر ذاتها. وتتوقف الإرادة الإنسانية بالتالى عن الارتباط بأى شيء ، ويتعقب الإنسان طريق الزهد والقداسة. وينتقل شوبنهور بالتالى ليبجل العفة، والفقر، وإنكار الذات ، ويأمل فى تخلص تام من عبودية الإرادة بالموت.

لقد لاحظنا سابقًا أنه يصعب فهم كيف أن إنكار الذات لذاتها ممكن . ويعترف شوبنهور بهذه الصعوبة . إن القول بأن الإرادة ، التى تتجلى أو تتموضع فى الظاهرة، تنكر ذاتها وتتخلى عما تعبر عنه ؛ أعنى إرادة الحياة، هو حالة من التناقض الذاتى ، يعترف بها شوبنهور بصورة صريحة. بيد أن فعل إنكار الذات الجذرى هذا يمكن الحدوث، حتى على الرغم من أنه لا يحدث إلا فى حالات استثنائية أو نادرة. إن الإرادة فى ذاتها حرة لأنها لا تخضع لمبدأ العلّة الكافية . وفى حالة إنكار الذات الكلي، إماتة الذات الكلي، يتجلى التحرر الأساسى من الإرادة ، الشيء فى ذاته ، فى الظاهرة. وبمعنى آخر ، يسلم شوبنهور باستثناء لمبدأ الحتمية . إن الإرادة الميتافيزيقية الحرة "بإلغائها الطبيعة التى تكمن وراء أساس الظاهرة، بينما تستمر الظاهرة نفسها فى الوجود فى الزمان ، تُحدث تناقض الظاهرة مع نفسها"(١) وأعنى بذلك، أن القديس لا يقضى على نفسه ، ولكنه يستمر فى الوجود فى الزمان . غير أنه يهجر تمامًا الواقع الذى يكمن وراء أساسه من حيث إنه ظاهرة، ويمكن القول بأنه يلغيه أو يبطله؛ أى أنه يلغى الإرادة. وهذا تناقض، لكنه تناقض يكشف عن الحقيقة التى تقول إن الإرادة تجاوز مبدأ العلة الكافية.

وقد نتساءل ما الغاية النهائية أو البعيدة للفضيلة والقداسة؟ جلى أن الإنسان الذى ينكر الإرادة يعالج العالم بوصفه عدمًا. لأن ما ينكره هو ببساطة ظاهر الإرادة. وبهذا المعنى على الأقل يصح القول إنه عندما تنكر الإرادة ذاتها، "فإن عالمنا بكل شموسه ووسائله يكون عدما"(٢). لكن ماذا يحدث عند الموت؟ هل يعنى الموت اندثارا كاملاً أم لا؟

---

(1) W.II,p.339:HK.I,p.371.
(2)W.II,p.487:HK.I,p.532.

لا يوجد أمامنا ، كما يقول شوبنهور "سوى العدم"[1] . وإذا لم يكن هناك أدنى شك ، كما يبدو ، فى مقدماته عن الخلود الشخصي، فإن هناك مبررًا معقولاً لكى يكون ذلك صحيحًا بصورة واضحة. لأنه إذا كانت الفردية ظاهرية ، أو مايا، فإن الموت ، الانسحاب من العالم الظاهرى ، إذا جاز هذا التعبير، يعنى اندثار الوعى . وربما تظل إمكانية الاستغراق فى الإرادة الواحدة . بيد أنه يبدو أن شوبنهور يشير ، رغم أنه لا يفصح عن نفسه بوضوح، إلى أن الموت يعنى بالنسبة للإنسان الذى ينكر الإرادة الاندثار الكامل . ففى حياته يختزل الوجود إلى خيط دقيق للغاية ، وعند الموت يتحطم تمامًا. إن الإنسان يصل إلى الهدف النهائى لإنكار إرادة الحياة.

يتحدث شوبنهور عن إمكان آخر بالفعل[2]. فهو يسلم ، كما رأينا من قبل، بأن الشيء فى ذاته ، أى الواقع النهائي، قد يكون له صفات لا نعرفها وقد لا نستطيع معرفتها. وإذا كان الأمر كذلك، فإن هذه الصفات قد تظل عندما تنكر الإرادة ذاتها من حيث إنها إرادة. وبذلك ربما يكون هناك إمكان لحالة تتحقق عن طريق إنكار الذات لا تعادل العدم. ويصعب أن تكون حالة من حالات المعرفة؛ لأن علاقة الذات . الموضوع ظاهرية . بيد أنها قد تشبه التجربة التى لا يمكن نقلها وتوصيلها التى يشير إليها التصوف بألفاظ غامضة .

ولكن رغم أنه متاح لأى شخص أن يؤكد هذا التسليم إذا أراد ، فإننى لست حريصًا على فعل ذلك. فمن جهة ، أظن أن شوبنهور شعر بأنه مضطر إلى تأكيد التسليم نظرًا إلى عبارته التى تقول إننا نعرف الواقع النهائى فى تجليه الذاتى من حيث إنه إرادة ليست فى ذاتها، بمنأى عن الظواهر . ومن جهة أخرى ، ربما يشعر بأنه لا يمكن استبعاد الإمكان الذى يقول إن تجارب الصوفية لا يمكن تفسيرها عن طريق ألفاظ فلسفته عن الإرادة تفسيرًا كافيًا. بيد أن المرء قد يتجاوز الحد لو أنه صوّر شوبنهور بأنه يفترض أنه إما أن يكون مذهب المؤلهة أو مذهب وحدة الوجود صحيحًا. فهو يصم مذهب المؤلهة بأنه صبيانى وغير قادر على إرضاء العقل الناضج. ويحكم على مذهب وحدة الوجود بأنه خلف

(1)W.II,p.486:HK.I,p.531.
(2)Cp. W.II,p.483and III,pp.221-2:HK.p.530 andII,p408.

ولا معقول، بالإضافة إلى أنه يتعارض مع أى اقتناعات أخلاقية . إذ إن توحيد عالم مملوء بالمعاناة ، والشر، والقسوة بالله، أو تفسيره بأنه تجلى الذات الإلهية بمعنى حرفى إنما هو هراء ما بعده هراء ، لا يستحقه سوى هيجل. وفضلاً عن ذلك، فإنه يؤدى إلى تبرير كل ما يحدث؛ تبريرًا يتعارض مع متطلبات الأخلاق.

وعلى أية حال، حتى إذا كان الواقع النهائى له صفات غير تلك التى تبرر وصفه بأنه إرادة عمياء، فإن الفلسفة ليس بإمكانها أن تعرف شيئًا عنه . وبقدر ما يتعلق الأمر بالفلسفة، فإن الشيء فى ذاته هو الإرادة. وإنكار الإرادة يعنى بالنسبة للفيلسوف إنكار الواقع؛ إنكار كل ما يوجد، وعلى الأقل إنكار كل ما يستطيع أن يعرف أنه موجود. وبذلك فإن الفلسفة لابد، على أية حال، أن تقنع بهذه النتيجة وهى : " لا إرادة ؛ لا فكرة،لا عالم"[1]. وإذا انقلبت الإرادة على نفسها و"ألغت" ذاتها، فلا شيء يبقى.

٤- وربما قد يندهش المرء من معالجة فلسفة شوبنهور تحت العنوان العام رد الفعل على المثالية الميتافيزيقية. وثمة سبب لهذه الدهشة بالطبع. لأنه على الرغم من إساءة شوبنهور المستمرة إلى فشته، وشلنج، وهيجل فإن نسقه الفلسفى ينتمى بدون شك إلى حركة المثالية النظرية الألمانية فى بعض النواحى . فالإرادة هى بديل لأنا فشته، ولوجوس هيجل أو الفكرة فى حقيقة الأمر ، لكن التمييز بين الظاهرة والنومين، ونظرية الطابع الذاتى والظاهرى للمكان والزمان والعلية يقوم على فلسفة كانط. و من المعقول وصف نسق شوبنهور الفلسفى بأنه مثالية إرادية متعالية. فهو مثالية بمعنى أنه يفترض أن يكون العالم فكرتنا أو تمثلنا . وهو إرادى بمعنى أن مفهوم الإرادة وليس العقل أو التفكير هو مفتاح الواقع. وهو متعالٍ بمعنى أن الإرادة الفردية الواحدة هى إرادة مطلقة تتجلى فى ظواهر التجربة الكثيرة.

ولكن رغم أن فلسفة شوبنهور تبدو، عندما ننظر إليها من وجهة النظر هذه ، أنها عضو من فئة الأنساق الفلسفية النظرية ما بعد كانط التى تشمل نسق فشته، وشلنج،

---

(1) W.II,p.486:HK.,I,p.531.

وهيجل، فإن ثمة اختلافات ملحوظة بينها أيضًا وبين الفلسفات الثلاث الأخرى. ففى نسق هيجل الفلسفى مثلاً نجد أن الواقع النهائى هو العقل ، أو الفكر الذى يفكر فى نفسه، ويجعل نفسه متحققا بالفعل من حيث إنه روح عينى . فالواقعى عند هيجل هو العقلي، والعقلى هو الواقعي. أما الواقع عند شوبنهور فليس عقليًا ؛ فالعالم هو تجلٍ لدافع أعمى أو لطاقة . وثمة تشابه بين عقل هيجل الكونى وإرادة شوبنهور بالطبع. فالعقل عند هيجل يمتلك ذاته كغاية؛ بمعنى أنه فكر يفكر فى ذاته ، كما أن إرادة شوبنهور تمتلك ذاتها كغاية؛ بمعنى أنها تريد من أجل الإرادة . بيد أن ثمة اختلافًا كبيرًا بين فكرة الكون من حيث إنه حياة العقل التى تكشف عن نفسها وتظهر للعيان، وفكرة الكون من حيث إنها التعبير عن دافع أعمى لا عقلى للوجود أو الحياة. وهناك عناصر من "النزعة اللاعقلية" بالفعل فى المثالية الألمانية نفسها. فنظرية شلنج عن إرادة لا عقلية فى الإله هى مثل ينطبق على ما نقوله . بيد أن الطابع اللاعقلى للوجود عند شوبنهور يصبح شيئًا مؤكدا ؛ فهو الحقيقة الأصلية وليس الحقيقة الجزئية، ويجب التغلب عليه فى تأليف (تركيب) أعلى.

وربما تخفى نظرية شوبنهور عن الفن التى تضع أمامنا إمكان تحول أهوال وفزع الوجود فى عالم التأمل الاستاطيقى الهادئ النزعة اللاعقلية الميتافيزيقية فى فلسفته. بيد أن لها نتائج مهمة . فمن جهة، هناك إحلال للتشاؤم المؤسس ميتافيزيقيا محل تفاؤل المثالية المطلقة المؤسس ميتافيزيقيا. ومن جهة أخرى، يصبح الطابع الاستدلالى للمثالية الميتافيزيقية، التى هى طبيعية بصورة تكفى لو نظرنا إلى الحقيقة على أنها تجلٍ ذاتى للفكر أو العقل، المجال لمنظور تجريبى بصورة كبيرة. ولا ريب أن الطابع الشامل والميتافيزيقى لفلسفة شوبنهور، بالإضافة إلى عناصرها الرومانسية الملاحظة بقوة يجعلها وثيقة الصلة بالأنساق الأخرى العظيمة ما بعد كانط . وفى الوقت نفسه فإنها تضفى على نفسها بسهولة جدا تأويلا من حيث إنها فرض واسع جدا يقوم على تعميم من معطيات تجريبية. ورغم أننا ننظر إليها بالتأكيد وبحق على أنها جزء من الحركة العامة للميتافيزيقا النظرية ما بعد كانط ، فإنها تتطلع كذلك إلى ميتافيزيقا استقرائية تتبع انهيار المثالية المطلقة.

وفضلاً عن ذلك، عندما نعيد إلى الذاكرة نسق شوبنهور الفلسفي من وجهة نظر أكثر تأخرا في التاريخ، فإنه يمكن أن نرى فيه مرحلة انتقال بين الحركة المثالية وفلسفات الحياة فيما بعد. جلي أن هذا النسق من وجهة نظر ما هو ببساطة نفسه وليس " مرحلة انتقال"، بيد أن ذلك لا يستبعد وجهة النظر التي تربطه بحركة الفكر العامة وتنظر إليه على أنه جسر بين المثالية العقلية وفلسفة الحياة في ألمانيا وفرنسا. وبطبيعة الحال، قد يثار اعتراض هو أن شوبنهور يشدد على موقف ينكر أو يرفض الحياة. فالحياة شيء يجب إنكاره بدلاً من تأكيده . بيد أنه لا يمكن فهم نظرية شوبنهور عن الإنكار و الرفض إلا عن طريق فلسفة تشدد أولاً على إرادة الحياة وتفسر العالم على ضوء هذه الفكرة. يصف شوبنهور كلا من الغريزة والعقل بأنهما وسيلتان أو أداتان بيولوجيتان ، حتى إذا استمر بالتالي ليتحدث عن فصل العقل الإنساني عن هذا الاتجاه العملي. وبذلك فإنه يقدم المادة، إذا جاز هذا التعبير ، لإحلال فكرة الحياة من حيث إنها الفكرة المحورية في الفلسفة محل فكرة الفكر. ولم يعد تشاؤم شوبنهور يظهر في فلسفات الحياة المتأخرة، بيد أن ذلك لا يغير الواقعة التي تقول إنه جعل فكرة الحياة موضع اهتمام كبير. صحيح ، إن فكرة الحياة موجودة في فلسفتي فشته وهيجل مثلاً ، غير أن لفظ "الحياة" عند شوبنهور له دلالة بيولوجية أساسًا ، ويُفسر العقل (الذي هو صورة من الحياة أيضًا بالطبع) بأنه وسيلة من وسائل الحياة بمعنى بيولوجي.

٥- لقد كان مناخ الفكر بعد وفاة هيجل وبعد فشل ثورة ١٨٤٨ أكثر استعدادًا لإعادة نظر مؤات في مذهب شوبنهور المتشائم واللاعقلي ، وأصبح شهيرًا إلى حد كبير، وكان هناك بعض الذين اعتنقوه. وكان من بين هؤلاء يوليوس فراونشتات J.Frauenstadt(١٨١٣-١٨٧٩)(•) ، الذي تحول من الهيجلية إلى فلسفة شوبنهور أثناء المحادثات المسهبة مع الفيلسوف في فرانكفورت. وقد عدّل موقف أستاذه إلى حد ما، وأكد أن المكان والزمان والعلية ليست صورًا ذاتية، وأن الفردية والكثرة ليستا مجرد

(•) فراونشتات ، كرستيان مارتن يوليوس(١٨١٣-١٨٧٩) فيلسوف ألماني ، كان أستاذا في جامعة بادو من ١٤٧١-١٤٩٩، وكان أستاذا لأشهر فيلسوف رشدي في عصر النهضة وهو بومبانزي (المترجم).

ظاهرة. لكنه دافع عن النظرية التى تقول إن الواقع النهائى هو الإرادة ، ونشر طبعة لكتابات شوبنهور.

لقد ساعدت كتابات شوبنهور على إثارة الاهتمام بفكر الشرقيين ودياناتهم فى ألمانيا ومن بين الفلاسفة الذين تأثروا به فى هذا الاتجاه يمكن ذكر بول دوسن P.Deussen (١٨٤٥-١٩١٩)(*) ، مؤسس "جمعية شوبنهور"، وصديق نيتشه. الذى شغل كرسيًا فى جامعة كييل. وبالإضافة إلى تاريخ عام للفلسفة نشر أعمالاً عديدة عن الفكر الهندي، وأسهم فى التعرف على الفلسفة الشرقية من حيث إنها جزء من تاريخ الفلسفة بوجه عام.

وكان تأثير شوبنهور ملحوظًا خارج الدوائر الفلسفية. ويمكن أن نذكر هنا بصفة خاصة تأثيره فى ريتشارد فاجنر R.Wagner(**) .إن النظرية التى تذهب إلى أن الموسيقى هى أسمى الفنون وأعلاها تلائم فاجنر بالطبع، وتصوّر نفسه على أنه التجسد الحى لمفهوم العبقرية عند شوبنهور(١) . ولا يستطيع المرء، بطبيعة الحال، أن يرد رؤية فاجنر للحياة إلى فلسفة شوبنهور. فكثير من أفكار المؤلف الموسيقى قد تشكلت قبل معرفة هذه الفلسفة ، وبمرور الزمن قام بتعديل وتغيير أفكاره. ولكنه عندما عرف كتابات شوبنهور عام ١٨٥٤، أرسل إليه خطابًا يعترف فيه بفضله. ويُظن أن عمله "تريستان وإيزولد" بصفة خاصة يعكس تأثير شوبنهور . كما يمكن للمرء أن يذكر الكاتب توماس مان(***) (٤) T.Mann من حيث إنه واحد من الذين يدينون لشوبنهور.

ولقد كان تأثير شوبنهور داخل الدوائر الفلسفية فى صورة دافع أو حافز فى هذا الاتجاه أو ذاك أكثر مما كان دافعا فى إبداع أى شيء يمكن أن يطلق عليه اسم مدرسة. ففى

(*) بول دوسن (١٨٤٥-١٩١٩) فيلسوف ومتشرق ألماني، درس فكر الهند. ونشر "مذهب الفيدانتا"، و "مبادئ الفلسفة الهندوسية" (المترجم).

(**) ريتشارد فاجنر (١٨١٣-١٨٨٣) ، مؤلف موسيقى ألماني.حاول أن يبدع شكلاً فنيا جديدًا تتلاقى فيه الموسيقى والدراما فى وحدة متكاملة. من أهم أعماله: "الفن والثورة"، و" الهولندى الطائر"... (المترجم).

(١) شجع نيتشه فاجنر، فى أيام السعادة والصفاء، على أن يعتقد ذلك.

(***) توماس مان (١٨٧٥-١٩٥٥) ، كاتب روائى ألمانى . عرف بعدائه للفاشية، وبمعالجته لمشكلات الفنان الخلاق. من أشهر رواياته: "موت فى البندقية"، و"دكتور فاوست"... (المترجم).

ألمانيا كان لكتاباته أثر قوى فى نيتشه فى شبابه ، رغم أنه بعد ذلك رفض موقف شوبنهور الذى ينكر أو يرفض الحياة. كما يمكن للمرء أن يذكر اسم : فيلهلم فونت W.Wundt (*) ، وهانز فاينجر H.Vaihinger (**) كفيلسوفين استمدا دافعًا ما من شوبنهور، رغم أنه لم يكن واحد منهما تلميذًا من تلاميذ المتشائم العظيم . وبالنسبة لفرنسا، فقد لاحظنا من قبل أنه لابد من تجنب الخطأ الذى كثيرًا ما يحدث وهو افتراض أن تشابه الأفكار يكشف عن الأخذ ، أو الاستعارة بالضرورة. فتطور فلسفة الحياة فى فرنسا يفسر نفسه، بدون حاجة إلى استدعاء اسم شوبنهور . بيد أن ذلك لا يستبعد، بالطبع، تأثيرًا مهمًا ، مباشرًا أو غير مباشر ، عن طريق الفيلسوف الألمانى على مفكرين فرنسيين معينين.

٦- وعلى أية حال، هناك فيلسوف أو بعض الفلاسفة الشهيرين الذين يوجد بينهم وبين شوبنهور تشابه واضح، استمدوا قدرًا كبيرًا منه، ومنهم إدوارد فون هارتمان E.V.Hartman (١٨٤٢-١٩٠٦)(***) ، الذى كان ضابط مدفعية متقاعدًا ، وكرس نفسه للدراسة والكتابة. كان يعترف بأنه مدين لليبنتس وشلنج، وحاول أن يطوّر فلسفة شوبنهور على نحو يقلل الفجوة بينها وبين الهيجلية . وزعم أنه وضع مذهبه على أساس تجريبى وعلمى . وأشهر أعماله "**فلسفة اللاوعي**" (١٨٦٩).

إن الواقع النهائى ، كما يرى فون هارتمان، هو اللاوعى فى حقيقة الأمر، بيد أنه لا يمكن أن يكون ببساطة إرادة عمياء كما كان يرى شوبنهور. وفيما يتعلق بذلك، لم يستطع حتى شوبنهور أن يتجنب الحديث كما لو كانت الإرادة لها غاية مرئية. وبذلك فإننا لابد أن نسلم بأن لمبدأ اللاوعى الواحد صفتين متضايفتين ولا يمكن اختزالهما وهما: الإرادة ، والفكرة. ويمكن التعبير عن المسألة بالقول إن للمبدأ اللاواعى الواحد وظيفتين

(*) فيلهلم فونت (١٨٣٢-١٩٢٠)، فسيولوجى وعالم نفسي. يعد مؤسس علم النفس التجريبي، من أشهر أعماله: موجز علم النفس (المترجم).

(**) هانز فاينجر (١٧٥٢-١٩٣٣)، فيلسوف ألماني، صاحب فلسفة "كأن". ولذا يعد كتابه "فلسفة كأن" أشهر أعماله. (المترجم).

(***) إدوارد فون هارتمان (١٨٤٢-١٩٠٦)، فيلسوف ألمانى من أهم مؤلفاته: فلسفة اللاوعي، فلسفة الدين، تاريخ الميتافيزيقا، فينومنولوجيا الضمير، والسيكولوجيا الحديثة... (المترجم).

متساويتين : من حيث إن الإرادة مسئولة عن **ذلك**؛ أي الوجود، وجود العالم: ومن حيث إنها فكرة تكون مسئولة عن **ماذا**؛ أي الطبيعة ، طبيعة العالم.

وعلى هذا النحو يزعم فون هارتمان أنه يقوم بالتقريب بين شوبنهور وهيجل. فإرادة شوبنهور لا يمكنها مطلقًا أن تسبب مسيرة العالم الغائية، وفكرة هيجل لا يمكن أن تتجلى فى عالم موجود على الإطلاق . وبذلك، فإن الواقع النهائى لابد أن يكون الإرادة والفكرة معا. لكن لا ينجم عن ذلك أن الواقع النهائى لابد أن يكون واعيًا. فعلى العكس ، لابد أن نتجه إلى شلنج وأهمية مفهوم فكرة لاواعية وراء الطبيعة. إن العالم له أكثر من جانب. إن الإرادة تتجلى ، كما يرى شوبنهور ، فى الألم ، والمعاناة ، والشر. أما الفكرة اللاواعية فتتجلى، كما يؤكد شلنج فى فلسفته عن الطبيعة، فى القصدية، الغائية، التطور العقلي، وتتقدم نحو الوعي.

وكما أن فون هارتمان لم يقنع بالتوفيق بين شوبنهور ، وهيجل، وشلنج، فإنه اهتم أيضًا بالتقريب بين تشاؤم شوبنهور وتفاؤل ليبنتس. فتجلى المطلق اللاوعى من حيث إنه فكرة يقدم مبررات للتفاؤل. بيد أن المطلق اللاوعى واحد. وبذلك ، لابد أن يتفق التشاؤم والتفاؤل. ويتطلب ذلك تعديلاً لتحليل شوبنهور للذة، والمتعة من حيث إنهما "سلبيتان" . فلذة التأمل الاستاطيقى ، ولذة النشاط العقلى مثلاً إيجابيتان بالتأكيد.

ولما كان فون هارتمان يؤكد بالتالى أن غاية مسيرة الكون هى تحرر الفكرة من عبودية الإرادة عن طريق تطوير الوعي، فإننا قد نتوقع أن التفاؤل هو قول الفصل.ولكن رغم أن فون هارتمان لم يؤكد ، بالفعل، الطريقة التى يجعل بها تطور العقل اللذات الأسمى ممكنة، وبصفة خاصة لذات التأمل الاستاطيقى ، فإنه يصر فى الوقت نفسه على أن القدرة على المعاناة تزيد بالنسبة إلى التطور العقلي. ولهذا السبب فإن الشعوب البدائية والطبقات غير المتعلمة أسعد من الشعوب المتحضرة والطبقات الأكثر ثقافة وتعليمًا.

وبالتالي، فإن الاعتقاد أن التقدم فى الحضارة والتطور العقلى يجلب معه زيادة فى السعادة هو وهم من الأوهام. لقد اعتقد الوثنيون أنه يمكن بلوغ السعادة فى هذا العالم. وذلك وهم. وسلّم المسيحيون بالسعادة من حيث إنها كذلك وبحثوا عنها فى السماء. غير

أن ذلك هو وهم أيضًا. ورغم أن أولئك الذين سلّموا بها من حيث إنها كذلك يميلون إلى الوقوع في وهم ثالث، وأعنى وهم الاعتقاد أنه يمكن بلوغ الجنة الدنيوية عن طريق تقدم مستمر لا ينتهي. لقد أخفقوا في أن يلاحظوا حقيقتين. الأولى هي أن الدماثة المتزايدة والتطور العقلي يزيدان القدرة على المعاناة. والثانية هي أن التقدم في الحضارة المادية والرفاهية يلازمه نسيان القيم الروحية، وانحطاط العبقرية.

وتلك الأوهام هي في نهاية المطاف عمل المبدأ اللاوعي الذي يُظهر مكره عن طريق حث الجنس البشري بهذه الطريقة على تخليد نفسه . بيد أن فون هارتمان يتطلع إلى وقت يطوّر فيه الجنس البشري بوجه عام وعيه بالوضع العام الحقيقي على نحو يؤدي إلى حدوث انتحار كوني. لقد أخطأ شوبنهور في افتراض أنه بإمكان الفرد الوصول إلى الإبادة والفناء عن طريق إنكار الذات والزهد. وما هو مطلوب هو أقصى قدر ممكن لتطور الوعي، حتى تفهم البشرية في النهاية حمق المشيئة، وتنتحر، وتضع نهاية لمسيرة العالم مع تدميرها . لأنه في هذا الوقت تنتقل مشيئة المطلق اللاوعي ، المسئولة عن وجود العالم إلى البشرية أو تتموضع فيها كما يأمل فون هارتمان. وبذلك يضع الانتحار من جانب البشرية نهاية للعالم.

وقد يصف معظم الناس هذه النظرية المدهشة بأنها مذهب التشاؤم. بيد أن الأمر ليس كذلك عند هارتمان . إذ أن الانتحار الكوني يتطلب أقصى قدر ممكن لتطور الوعي وانتصار العقل على المشيئة كشرط له. بيد أن ذلك هو بدقة الغاية التي يهدف إليها المطلق من حيث إنه فكرة ، أو من حيث إنه روح لاواعية. ويستطيع المرء القول بالتالي إن الانتحار الكوني واختفاءه سيخلصان العالم. والعالم الذي يحقق الخلاص أو الافتداء هو أفضل عالم ممكن.

وأخيرًا ثمة ملاحظتان أريد سوقهما على فلسفة فون هارتمان . الأولى ، لو أن رجلا كتب بقدر ما كتبه فون هارتمان ، فإنه قلما يتجنب صياغة بعض العبارات الصحيحة والملائمة ،أيا كان وضعها. والثانية، إذا دمر الجنس البشري نفسه، وهو إمكان فيزيائي الآن ، فربما يرجع ذلك إلى حمقه أكثر مما يرجع إلى حكمته، أو بلغة فون هارتمان، يرجع إلى انتصار الإرادة لا انتصار الفكرة.

الفصل الخامس عشر

تحول المثالية (١)

ملاحظات تمهيدية - فويرباخ وتحول اللاهوت إلى أنثروبولوجيا - نقد روجه لموقف الهيجلية من التاريخ - فلسفة الأنا عند شتيرنر.

١ - عندما عالجنا أثر هيجل لاحظنا أنه بعد وفاته ظهر جناح يمين وجناح يسار. وقلنا شيئًا عن الاختلافات بينهما فيما يخص تأويل فكرة الله فى فلسفة هيجل ، وعن علاقة المذهب بالمسيحية. ويمكننا الآن أن نتجه إلى معالجة بعض الممثلين الأكثر راديكالية لجناح اليسار الذين لم يهتموا بتأويل هيجل بقدر ما اهتموا باستخدام بعض أفكاره لتحويل المثالية الميتافيزيقية إلى شيء مختلف أتم الاختلاف.

ويُعرف هؤلاء المفكرون بوجه عام بالهيجليين الشبان. وهذا المصطلح ينبغى أن يدل، بالفعل، على الجيل الأصغر لأولئك الذين وقعوا تحت تأثير هيجل، سواء كانوا ينتمون إلى جناح اليمين أم جناح اليسار أم إلى الوسط. ولكنه أصبح مخصصًا من الناحية العملية لأعضاء جناح اليسار الراديكاليين ، مثل فويرباخ. فمن وجهة نظر ما يمكن أن يسمى هؤلاء باللاهيجيليين. لأنهم يمثلون خطًا من التفكير بلغ ذروته فى المادية الجدلية، فى حين أن مبدأ أساسيًا من مبادئ هيجل هو أن المطلق لابد أن يُعرّف بأنه الروح. ومن وجهة نظر أخرى ، يكون اسم "لا هيجلي" تسمية خاطئة. لأنهم اهتموا بأن يقف هيجل على قدميه، وحتى لو كانوا قد حولوا فلسفته، فإنهم استخدموا بعض أفكاره كما ذكرنا من قبل. وبمعنى آخر، إنهم يمثلون تطوير جناح يسار للهيجلية ؛ والتطوير هو تحويل أيضًا. إننا نجد تواصلاً وانقطاعًا.

٢ - درس لدفيج فويرباخ L.Feuerbach (١٨٠٤-١٧٨٢) اللاهوت البروتستانتى فى جامعة هيدلبرج ، ثم ذهب إلى برلين حيث حضر محاضرات هيجل، وكرس نفسه لدراسة الفلسفة. أصبح فى عام ١٨٢٨ محاضرًا بدون مرتب فى جامعة إرلانجن. بيد أنه لم يجد أملا فى التقدم فى العمل الأكاديمى فانعزل وانزوى إلى حياة الدراسة الخاصة والكتابة. وأثناء وفاته كان يعيش قرب نورمبرج.

وإذا لم ينظر المرء إلا إلى عناوين كتابات فويرباخ ، فإنه يستنتج بالتأكيد أنه كان لاهوتيا فى المقام الأول ، أو أنه على أية حال كانت لديه اهتمامات لاهوتية قوية. حقًا، لقد اهتمت أعماله الأولى بالفلسفة بصورة جلية. ففى عام ١٨٣٣ مثلاً، نشر تاريخ الفلسفة الحديثة من فرنسيس بيكون إلى إسبينوزا ، ونشر فى عام ١٨٣٧ عرضا ونقدًا لمذهب ليبنتس ، ونشر فى عام ١٨٣٨ عملاً عن بايل Bayle ، ونشر فى عام ١٨٣٩ مقالاً خصصه لنقد فلسفة هيجل. وبعد ذلك جاءت أعماله المهمة مثل: **ماهية المسيحية** (١٨٤١)، **ماهية الدين**(١٨٤٥)، **ومحاضرات عن ماهية الدين**(١٨٥١).وتفترض هذه العناوين، بالإضافة إلى عناوين أخرى مثل: **عن الفلسفة والمسيحية** (١٨٤٤)، بوضوح أن فويرباخ كان مهتمًا بمشكلات لاهوتية.

وهذا الانطباع صحيح تمامًا بمعنى ما. فقد أكد فويرباخ نفسه أن الموضوع الرئيسى لكتاباته هو الدين واللاهوت. بيد أنه لا يعنى بهذه العبارة أنه آمن بالوجود الموضوعى لله بمنأى عن الفكر الإنساني. فهو يعنى أنه اهتم أساسًا بتوضيح الدلالة الحقيقية للدين ووظيفته على ضوء الحياة الإنسانية بأسرها. والدين عنده ليس ظاهرة لا أهمية لها ، وليس جزءًا من الخرافة يؤسف له حتى إنه يمكن القول إنه من الأفضل لو لم يكن موجودًا، وإن تأثيره ببساطة هو إعاقة تطور الإنسان .فعلى العكس ، الوعى الدينى عند فويرباخ مرحلة مكملة فى تطور الوعى الإنسانى بوجه عام. ونظر فى الوقت نفسه إلى فكرة الله على أنها تصور الإنسان لمثل أعلى عن نفسه ، ونظر إلى الدين على أنه مرحلة زمنية، بل وحتى أساسية، فى تطور الوعى الإنساني. ومن ثم ، يمكن القول إنه أحل الأنثروبولوجيا محل اللاهوت .

وصل فويرباخ إلى هذا الموقف ؛ وأعنى إحلال الأنثروبولوجيا محل اللاهوت ، عن طريق نقد جذرى لمذهب هيجل الفلسفي. غير أن النقد داخلى بمعنى ما . لأنه يفترض سلفا أن الهيجلية هى التعبير الأسمى عن الفلسفة حتى الآن . إن هيجل هو " فشته متوسطًا من خلال شلنج "[١] ، و " الفلسفة الهيجلية هى درجة الذروة لفلسفة نسقية تأملية أو نظرية "[٢]. ولكن رغم أن المثالية، والميتافيزيقا بوجه عام قد بلغتا فى نسق هيجل الفلسفى تعبيرهما الأكثر كمالاً ، فإن النسق ليس منيعًا أو لا يمكن الدفاع عنه. فما هو مطلوب هو أن يقف هيجل على قدميه. إذ يجب علينا بصفة خاصة أن نجد طريقنا يسير فى العودة من التجريدات التصورية للمثالية المطلقة إلى واقع عينى وملموس. وقد حاولت الفلسفة النظرية أن تقوم بتحول " من المجرد إلى العيني، من المثالى إلى الواقعي "[٣]. بيد أن ذلك خطأ. فالانتقال أو التحول من المثالى إلى الواقعى له دور يجب ألا يلعبه إلا فى فلسفة عملية أو أخلاقية ، حيث يمكن جعل المثل العليا واقعية عن طريق الفعل. وعندما يتعلق الأمر بالمعرفة النظرية، فإننا لابد أن نبدأ بالواقعى ؛ أى بالوجود.

ويبدأ هيجل بالوجود بالطبع . بيد أن المسألة هى أن الوجود عند فويرباخ هنا هو الطبيعة، وليس الفكرة ، أو الفكر[٤]. " الوجود هو الموضوع ، والفكر هو المحمول "[٥]. إن الواقع هو الطبيعة المكانية الزمانية، والوعى والفكر ثانويان ، أو مشتقان. حقًا، إن وجود الطبيعة لا يمكن أن يُعرف إلا عن طريق ذات واعية. ولكن الوجود الذى يتميز عن الطبيعة يُعرف أنه ليس أساس الطبيعة. فعلى العكس، يعرف الإنسان الطبيعة بتمييز نفسه عن أساسه؛ أى الواقع المحسوس. "وبذلك فإن الطبيعة هى أساس الإنسان"[٦] .

---

(1)W.II,p.180.
الإحالات إلى أعمال فويرباخ وفق مجلد وصفحة الطبعة الثانية من أعماله التى نشرها Friedrich,J(Stuttgart,1959-60)
(2)W.II,p.175.
(3)W.II,p.231.
(٤) يفترض فويرباخ ، مثل شلنج ، أن هيجل يستنبط الطبيعة الموجودة من الفكرة المنطقية . وإذا لم يتم افتراض ذلك، فإن النقد لا يحقق هدفه.
(5)W.II,p.239.
(6) W.II,p.240 .

ويمكننا القول ، بالفعل، مع شليرماخر إن الشعور بالاستقلال هو أساس الدين. ولكن "ما يعتمد عليه الإنسان ويشعر بأنه يعتمد عليه ليس شيئًا آخر أساسًا سوى الطبيعة"[1]. وبذلك فإن الموضوع الأولى للدين، إذا نظرنا إليه من الناحية التاريخية لا ببساطة فى صورة مذهب الألوهية المسيحي، هو الطبيعة. إن الدين الطبيعى تراوح بين تأليه موضوعات مثل الأشجار والنافورات وفكرة الإله متصورا على أنه العلة الفيزيائية للأشياء الطبيعية. بيد أن أساس الدين الطبيعى فى كل أطواره أو حقبه هو شعور الإنسان بالاعتماد على حقيقة محسوسة خارجية. "إن الماهية الإلهية التى تتجلى فى الطبيعة ليست شيئًا آخر سوى الطبيعة التى تكشف عن نفسها وتتجلى للإنسان وتفرض نفسها عليه بوصفها موجودًا إلهيا "[2] .

وليس فى استطاعة الإنسان أن يموضع الطبيعة إلا عن طريق تمييز نفسه عنها . ويمكن أن يعود إلى ذاته ويتأمل ماهيته. فما هى الماهية؟ " إنها العقل، الإرادة، القلب". فقوة التفكير، قوة الإرادة، قوة القلب تخص الإنسان الكامل[3] . إن العقل، والإرادة، والحب متحدة معا تؤلف ماهية الإنسان. وفضلاً عن ذلك، لو أننا تصورنا أيا من هذه الكمالات الثلاثة فى ذاتها، فإننا نتصورها من حيث إنها لا محدودة. فنحن لا نتصور قوة التفكير مثلاً من حيث إنها موجودة فى ذاتها مقتصرة على هذا الموضوع أو ذاك. ولو تصورنا الكمالات الثلاثة من حيث إنها لامتناهية، ستكون لدينا فكرة الله، بوصفها معرفة لامتناهية، وإرادة لا متناهية، وحبًا لامتناهيًا. وبذلك، فإن مذهب التوحيد هو، على الأقل عندما يتصف الله بصفات أخلاقية ، نتيجة إسقاط الإنسان ماهيته الخاصة التى ترتفع إلى ما لا حد له. "إن الماهية الإلهية ليست شيئًا سوى أنها ماهية الإنسان، أو بطريقة أفضل إنها ماهية الإنسان عندما يتخلص من تحديدات الفرد ؛ أعنى الإنسان الجسمانى الفعلي، المتموضع والمؤله من حيث إنه موجود مستقل يتميز عن الإنسان نفسه"[4] .

---

(1) W.VI,p.434.
(2) W.VII,p.438.
(3) W.VI,p.3.
(4) W.VI,p.17.

يركز فويرباخ فى كتابه " ماهية المسيحية" على فكرة الله من حيث إنها إسقاط للوعى الذاتى الإنساني، أما فى كتابه " ماهية الدين" ، الذى ينظر فيه إلى الدين نظرة تاريخية ، فإنه يشدد على الشعور بالاعتماد على الطبيعة من حيث إنها أساس الدين. لكنه يجمع بين وجهتى النظر معا أيضًا .فالإنسان ، الذى يعى اعتماده على واقع خارجي، يبدأ بتأليه قوى الطبيعة، وظواهر طبيعية معينة. لكنه لا يستطيع الارتفاع إلى تصور آلهة شخصية أو إلى الله بدون إسقاط ذاته. وفى مذهب تعدد الإلهة تؤله الصفات التى تميز إنسانًا عن إنسان فى صورة كثرة من آلهة تشبه الإنسان ، لكل منها صفات معينة . و فى مذهب التوحيد ما يوحد الناس ؛ و أعنى ماهية الإنسان بوصفها كذلك، هو ما يسقطونه على مجال متعال ومؤلّه. والعامل القوى فى جعل التحول إلى صورة من مذهب التوحيد هو الوعى بأن الطبيعة لا تخدم حاجات الإنسان الفيزيائية فحسب، بل إنها تخدم أيضًا الغاية التى يضعها الإنسان أمامه بحرية. لأنه بهذه الطريقة يشرع فى التفكير فى الطبيعة على أنها موجودة من أجله، ومن حيث إنها وحدة تجسد غاية، وهى نتاج خالق عاقل. بيد أن الإنسان عندما يفكر فى الخالق فإنه يسقط ماهيته. وإذا نزعنا من فكرة الله كل ما يرجع إلى هذا الإسقاط، فإننا نُترك ببساطة للطبيعة. وبذلك ، رغم أن الدين يؤسس فى نهاية المطاف على شعور الإنسان بالاعتماد على الطبيعة، فإن العنصر المهم فى تكوين مفهوم إله شخصى لامتناه هو إسقاط الإنسان لماهيته الخاصة.

ومن ثم ، فإن إسقاط الذات هذا يعبّر عن اغتراب الإنسان عن ذاته. "إن الدين هو انفصال الإنسان عن ذاته: فهو يضع الله فى مقابل ذاته من حيث إنه موجود مغاير. إن الله ليس ما يكون عليه الإنسان، والإنسان ليس ما يكون عليه الله. فالله هو الموجود اللامتناهى، والإنسان هو الموجود المتناهي؛ الله كامل، والإنسان ناقص؛ الله أزلي، والإنسان زمنى مؤقت؛ الله قادر ، والإنسان عاجز، الله مقدس، والإنسان آثم . الله والإنسان طرفان : فالله هو الإيجابى بصورة مطلقة ، أى أنه ماهية الحقّائق كلها، أما الإنسان فهو السلبى ، أى أنه ماهية كل عدم"(١) . وبذلك، يرتد الإنسان عن طريق إسقاط ماهيته ويجعلها متموضعة مثل الله إلى مخلوق جدير بالشفقة ، وبائس، وآثم.

(1)W.VI,p.41.

وبطبيعة الحال، فإن الدين فى هذه الحالة هو شيء لابد من التغلب عليه. لكن لا يترتب على ذلك أن الدين لا يلعب دورًا أساسيًا فى الحياة الإنسانية. فعلى العكس ، يشكل تموضع الإنسان لماهيته الخاصة فى فكرة الله مرحلة مكملة فى التطور الواضح لوعيه الذاتي. لأنه يجب عليه أن يموضع ماهيته أولا قبل أن يصبح واعيا بها من حيث إنها ماهيته. ويصل هذا التموضع فى صورة الدين الأكثر سموًا وكمالاً ، وأعنى بذلك المسيحية ، الحد الذى يستدعى التغلب عليه. إن الإنسان كائن اجتماعى ، وتخص قوة الحب ماهيته. إنه "أنا" ترتبط "بالأنت" . وفى الدين المسيحى يجد الوعى بهذه الحقيقة تعبيرًا بارزًا فى عقيدة التثليث. وفضلاً عن ذلك، فى عقيدة التجسد، " لقد وحدّ الدين المسيحى كلمة **إنسان** مع كلمة **الله** باسم **الله - الإنسان**، وبذلك جعل الإنسانية صفة للموجود الأسمى " (١). وما يتبقى هو عكس هذه العلاقة بجعل الله صفة للإنسان ". لقد جعلت الفلسفة الجديدة، طبقا للحقيقة، هذه الصفة (أى الإنسانية) الجوهر؛ أى أنها جعلت المحمول هو الموضوع. إن الفلسفة الجديدة هي... **حقيقة** المسيحية"(٢) .

إن هذه العبارة الأخيرة تستدعى للذهن وجهة نظر هيجل الخاصة بالعلاقة بين الدين المطلق والفلسفة المطلقة. بيد أن قصد فويرباخ ليس بالتأكيد افتراض أن "الفلسفة الجديدة" يمكن أن توجد مع المسيحية فى نفس العقل. فعلى العكس ، الفلسفة الجديدة تتخلى عن اسم المسيحية لأنها تعطى قيمة ـ الصدق العقلية للدين المسيحي، وتحوله بذلك من لاهوت إلى أنثروبولوجيا . إن توضيح وتفسير الفلسفة المسيحية لم يعد مسيحية. وعندما يدرك الإنسان أن "الله" هو اسم لماهيته الخاصة المضفى عليها صفة الكمال ، والمنعكسة فى مجال متعالٍ، فإنه يتغلب على اغتراب الذات المتضمن فى الدين. ومن ثم يُفسح المجال لتموضع هذه الماهية فى نشاط الإنسان الخاص، والحياة الاجتماعية . إن الإنسان يستعيد الإيمان بداخله وفى قواه الخاصة ، والمستقبل.

---

(1)W,II,p.244.
(2)Ibid.

إن التخلى عن اللاهوت يتضمن التخلى عن الهيجلية التاريخية . لأن "الفلسفة الهيجلية هى المكان الأخير للملاذ ، هى الدعامة العقلية الأخيرة للاهوت"(١) . و"من لا يتخلى عن الفلسفة الهيجلية لا يتخلى عن اللاهوت. لأن العقيدة الهيجلية التى تقول إن الطبيعة ، أو الواقع، افترضته الفكرة هى ببساطة التعبير العقلى عن العقيدة اللاهوتية التى تقول إن الطبيعة خلقها الله ..."(٢). ومع ذلك فإنه من أجل التغلب على اللاهوت لابد أن نستخدم تصور الاغتراب الذاتى الهيجلى . لقد تحدث هيجل عن عودة الروح المطلق إلى ذاته من اغترابه الذاتى فى الطبيعة . ولابد أن نستبدل هذا التصور بتصور عودة الإنسان إلى ذاته. وذلك يعنى "تحول اللاهوت إلى أنثروبولوجيا ، وتفككه بداخلها"(٣). ومع ذلك فإن الانثروبولوجيا الفلسفية هى نفسها دين . لأنها تقدم حقيقة الدين فى الصورة الأعلى التى بلغها الدين. "ما كان بالأمس دينًا لم يعد دينًا اليوم، وما يُعد إلحادا اليوم يُعد دينًا غدًا"(٤).

ومع إحلال الأنثروبولوجيا محل اللاهوت يصبح الإنسان هدفه الخاص الأسمى ، أو غاية لنفسه. ولكن ذلك لا يعنى الأنانية. لأن الإنسان فى جوهره هو كائن اجتماعي. فهو ليس ببساطة إنسانًا ولكنه **الأخ - الإنسان** . والمبدأ الأسمى للفلسفة هو " الوحدة بين إنسان وإنسان"(٥)، وحدة تجد تعبيرًا بالحب. " فالحب هو قانون العقل والطبيعة الكلى أو العام. فهو ليس شيئًا آخر سوى تحقيق وحدة النوع على مستوى الشعور"(٦).

لقد كان فويرباخ على بينة واضحة بالواقعة التى تقول إن هيجل شدد على طبيعة الإنسان . بيد أنه يصر على أنه كان لدى هيجل فكرة خاطئة عن أساس الوحدة فى النوع . إذ يُعتقد فى المثالية المطلقة أن الناس يتحدون حتى إنهم يصبحون واحدًا مع حياة

---

(1)W.II,p.239.
(2)Ibid.
(3)W.II,p.245.
(4) W.VI,p40.
(5) W.II,p319.
(6) W.II,p321.

الروح الكلي، التى تُفسر بأنها الفكر الذى يفكر فى ذاته. وبذلك، فإن الوحدة الإنسانية تتحقق أساسًا على مستوى الفكر الخالص. ولكن هيجل يحتاج هنا بحق إلى أن يقف على قدميه، فطبيعة الإنسان تقوم على المستوى البيولوجى أو "على **حقيقة الاختلاف** بين الأنا والأنت"(١) أعنى على تمييز جنسي. فالعلاقة بين الرجل والمرأة توضح الوحدة . فى الاختلاف، والاختلاف فى الوحدة. وهذا التمييز بين الذكر والأنثى ليس ببساطة وواقع الأمر تمييزًا بيولوجيًا . لأنه يحدد طرقا متميزة للشعور والتفكير، ويؤثر بذلك على الشخصية كلها. وليس هو ، بالطبع، الطريقة الوحيدة التى تتجلى فيها طبيعة الإنسان الاجتماعية. ولكن فويرباخ يريد التشديد على واقعة مفادها أن طبيعة الإنسان من حيث إنه **الأخ - الإنسان** تقوم على الحقيقة الأساسية ، التى هى حقيقة محسوسة ، لا على فكر محض. وبمعنى آخر، يبين التمييز الجنسى أن الموجود الإنسانى الفرد ناقص. إن الواقعة التى تقول إن "الأنا" تستدعى "الأنت" من حيث إنها مكمل لها تظهر فى صورتها الأولية والأساسية فى الواقعة التى تقول إن الذكر يحتاج إلى الأنثى، والأنثى تحتاج إلى الذكر.

وقد يتوقع المرء أنه مع هذا الإصرار على طبيعة الإنسان الخاصة، ووحدة النوع، والحب أن فويرباخ يستمر ليطوّر مطلب مجتمع يتجاوز القوميات، أو ليفترض صورة من صور الاتحاد الفيدرالى العالمي. ولكنه فى حقيقة الأمر هيجلى حتى إنه يصور الدولة بأنها وحدة الناس الحية ، والتعبير الموضوعى عن الوعى بهذه الوحدة." إن قوى الإنسان داخل الدولة لا تنقسم ولا تتطور إلا لتؤلف موجودات لا متناهيًا عن طريق هذا التقسيم وعن طريق اتحادها من جديد؛ بمعنى أن موجودات بشرية كثيرة وقوى كثيرة تصبح قوة واحدة. إن الدولة هى ماهية الحقائق الواقعية كلها، الدولة هى حسن تدبير الإنسان ... إن الدولة الحقيقية هى الإنسان اللامحدود ، واللامتناهي، والحقيقي، والكامل، والإلهى

(1)W.II,p318.

... إنها الإنسان المطلق"[١] .وينجم عن ذلك أن "السياسة لابد أن تصبح دينًا"[٢] ، رغم أن الإلحاد هو شرط لهذا الدين. إن الدين بالمعنى التقليدى يميل إلى تفكيك الدولة بدلاً من أن يوحدها كما يقول فويرباخ. ولا تصبح الدولة بالنسبة لنا مطلقًا إلا إذا استبدلنا الله بالإنسان ، واللاهوت بالأنثروبولوجيا ، " إن الإنسان هو الماهية الأساسية للدولة. والدولة هى المجموع الكلى المتحقق فعليا ، والمتطور، والواضح للطبيعة الإنسانية "[٣]. ولا يمكن إنصاف هذه الحقيقة إذا استمررنا فى إسقاط الطبيعة الإنسانية على مجال متعال فى صورة مفهوم الله.

والدولة التى كانت فى بال فويرباخ هى الجمهورية الديمقراطية . ويرى أن المذهب البروتستانتى وضع الملك مكان البابا. "إن عهد الإصلاح قد دمّر المذهب الكاثوليكى **الديني**، ولكن العصر الحديث قد وضع مكانه المذهب الكاثوليكى **السياسي**"[٤] . والعصر المزعوم حديثًا هو حتى الآن العصور الوسطى البروتستانتية. ولا يمكن تطوير الجمهورية الديمقراطية الحقيقية من حيث إنها وحدة الناس الحية، والتعبير العينى عن ماهية الإنسان إلا عن طريق انحلال الديانة البروتستانتية حتى نستطيع أن نطوّر الجمهورية الديمقراطية من حيث إنها وحدة الناس الحية، والتعبير العينى عن ماهية الإنسان.

وإذا نظرنا إلى الأمر من وجهة نظر نظرية خالصة ،فإن فلسفة فويرباخ ليست شهيرة بالتأكيد. فعلى سبيل المثال، محاولته للتخلص من مذهب الألوهية عن طريق تفسير أصل فكرة الله هى محاولة سطحية . ولكن فلسفته لها أهمية ودلالة حقيقية من وجهة النظر التاريخية. ففلسفته ، بوجه عام ، تشكل جزءًا من تجاوز التأويل اللاهوتى للعالم إلى تأويل يحتل فيه الإنسان نفسه، منظورًا إليه على أنه كائن اجتماعي، مركز الصدارة. وإحلال فويرباخ الأنثربولوجيا محل اللاهوت هو اعتراف أو إقرار جليّ بذلك. وهو محق إلى حد

(1)W.II,p.220.
(2) W.II,p.219.
(3) W.II,p.221.
(4)W.II,p.219.

ما فى النظر إلى الهيجلية على أنها مُعرج الراحة فى عملية هذا التحول. وجدير بالذكر، إن فلسفة فويرباخ هى مرحلة فى الحركة التى بلغت ذروتها فى المادية الجدلية، والنظرية الاقتصادية عند ماركس وإنجلز فى نظرتهما إلى التاريخ. صحيح أن فكر فويرباخ يتحرك داخل إطار فكرة الدولة من حيث إنها التعبير الأسمى عن الوحدة الاجتماعية، وداخل إطار مفهوم الإنسان السياسى وليس مفهوم الإنسان الاقتصادي. بيد أن تحويله المذهب المثالى إلى مذهب مادي، وإصراره على التغلب على الاغتراب الذاتى للإنسان من حيث إنه يتجلى فى الدين قد مهد الأرضية لفكر ماركس وإنجلز. وربما يكون ماركس قد انتقد فويرباخ بحدة، غير أنه يدين له بالتأكيد.

٣ - بالنظر إلى اهتمام فويرباخ بموضوع الدين، ربما يوضح أرنولد روجه A.Ruge (١٨٠٢-١٨٨٠) بصورة أفضل تحويل الاهتمام من مشكلات منطقية، وميتافيزيقية ودينية عند جناح اليسار الهيجلى إلى مشكلات ذات طابع اجتماعى وسياسي. فقد كان عملاً روجه الأوليان، اللذان كتبهما عندما كان هيجيليًا أرثوذكسيًا بصورة كبيرة أو قليلة، عن الاستاطيقا. بيد أن اهتمامه قد أصبح يركز على مشكلات سياسية وتاريخية. ففى عام ١٨٣٨، أسس مجلة "**حوليات هال للعلوم والفنون الألمانية**"، وكان من بين شركائه: ديفيد شتراوس D.Strauss(*)، وفويرباخ، وبرونو باور B.Bauer (١٨٠٩-١٨٨٢)(**). وفى عام ١٨٤١ اتخذت المجلة عنوانا جديدًا هو "**الحوليات الألمانية للعلوم والفنون**"، وشرع ماركس آنذاك فى المشاركة فيها. ومع ذلك، فإنه فى أوائل عام ١٨٤٣ قد أُوقفت المجلة التى أصبحت أكثر تطرفا فى الأسلوب، وأثارت اليقظة العدائية لحكومة بروسيا، وانتقل روجه إلى باريس حيث أسس "**الحوليات الفرنسية الألمانية**". بيد أن الانقطاع بين روجه وماركس، وتشتت المشاركين الآخرين قد أدى إلى نهاية سريعة

(*) ديفيد شتراوس (١٨٠٠-١٨٧٤)، لاهوتى وشارح ألماني. من أهم مؤلفاته: حياة يسوع، العقائد المسيحية، والرومانى على عرش القياصرة ..(المترجم).

(**) برونو باور (١٨٠٩-١٨٨٢)، فيلسوف ومؤرخ وناقد ألماني. طالب بفصل الكنيسة عن الدولة، وتطلع إلى تأسيس ما أسماه "ديانة الإنسان". من مؤلفاته: نقد الوقائع المتضمنة فى إنجيل يوحنا، ونقد التاريخ الإنجيلي..(المترجم)

لحياة المجلة الجديدة. وغادر روجه إلى زيورخ . وفى عام ١٨٤٧ عاد إلى ألمانيا ولكنه حوّل مسيرته إلى إنجلترا بعد فشل ثورة ١٨٤٨. وأصبح فى سنواته الأخيرة مناصرًا للإمبراطور الألمانى الجديد. وتوفى فى برجتون .

شارك روجه إيمان هيجل بأن التاريخ هو تقدم تدريجى نحو تحقيق الحرية، وبأن الحرية يتم تحقيقها فى الدولة ، أى فى خلق الإرادة العامة العاقلة. وبذلك كان على استعداد لأن يعطى هيجل أقصى درجات التقدير لاستخدامه مفهوم **الإرادة العامة** عند روسو، ولتأسيسه الدولة على الإرادة العامة التى تحقق ذاتها في، وعن طريق إرادات الأفراد . وانتقد فى الوقت نفسه هيجل لتقديمه تأويلاً للتاريخ لا ينفتح على المستقبل؛ بمعنى أنه لا يفسح المجال لما هو جديد. ففى نسق هيجل الفلسفى صُورت الأحداث التاريخية ، والمؤسسات كما يرى روجه بوصفها نماذج منطقية . لقد أخفق هيجل فى فهم تفرد طابع الأحداث التاريخية ، والمؤسسات والحقب التاريخية وعدم إمكان تكراره. واستدلاله بالدستور الملكى البروسى هو علامة على الطابع المنغلق لفكره ؛ وأعنى بذلك أنه يعوزه الانفتاح على المستقبل، والتقدم، والجدة.

إن المشكلة الأساسية لدى هيجل، كما يرى روجه ، هى أنه استمد خطة التاريخ من نسقه الفلسفى . إذ لا ينبغى أن نفترض مسبقًا خطة عقلية ثم نستمد نموذج التاريخ منها. وإذا فعلنا ذلك، فإننا ننتهى لا محالة بتبرير الوضع العام الفعلي. إن مهمتنا هى بالأحرى جعل التاريخ عقليا ، مهمتنا هى إيجاد مؤسسات جديدة مثلاً تكون عقلية أكثر من تلك المؤسسات الموجودة بالفعل من قبل. وبمعنى آخر، إننا نحتاج إلى موقف عملى وثورى يحل محل موقف هيجل النظرى والتأملى من التاريخ والحياة الاجتماعية والسياسية.

ولا يعنى ذلك أنه يجب علينا التخلى عن فكرة الحركة الغائية فى التاريخ . بل إنه يجب على الفيلسوف أن يسعى جاهدًا إلى أن يدرك بوضوح حركة روح العصر ومتطلباته، وينقد المؤسسات الموجودة فى ضوء هذه المتطلبات . لقد أخفقت مهمة هيجل فى الفترة بعد الثورة الفرنسية، بيد أنه كان لديه فهم ضئيل للحركة الفعلية **للعصر**. فهو لم يلاحظ، مثلاً، أن تحقيق الحرية الفعلى الذى كان يتحدث عنه كثيرًا لا يمكن أن يتم بدون تغييرات جذرية فى المؤسسات التى كان يقدسها.

ويمكن أن نلاحظ فى موقف روجه محاولة لربط الإيمان بحركة غائية فى التاريخ بموقف عملي وثوري. ونقده لهيجل يقترب من نقد ماركس. إن المثالى العظيم يهتم أساسًا بفهم التاريخ، وملاحظة ما هو عقلى فيما هو واقعي. لقد اهتم كل من روجه، وماركس بصنع التاريخ، لقد اهتما بفهم العالم من أجل تغييره. بيد أن روجه رفض أن يتابع ماركس فى طريق الشيوعية. ففكرة ماركس عن الإنسان هى أحادية الجانب من وجهة نظره، ووضع بدلاً منها ما أسماه النزعة الإنسانية المتكاملة . فما هو مطلوب ليس إشباع حاجات الإنسان المادية والاقتصادية فحسب، بل إشباع حاجاته الروحية أيضًا.ومع ذلك، فإن الانسلاخ بين الرجلين لا يرجع مطلقًا وببساطة إلى اختلافات أيديولوجية.

٤ - جاء رد شديد على حركة الفكر العامة عند هيجلية جناح اليسار من الفيلسوف غريب الأطوار إلى حد ما "ماكس شتيرنر" Max Stirner (١٨٠٦-١٨٥٦) ،الذى كان اسمه الحقيقى "جوهان كاسبار شمت" J.Kaspar Schmidt . بعد أن حضر شتيرنر محاضرات شيلرماخر، وهيجل فى برلين، تعلم فى مدرسة لمدة سنوات قليلة ، ثم كرّس نفسه لدراسة خاصة. وعمله الأكثر شهرة هو "**الفرد والملكية**"(١٨٤٥).

يقتبس شتيرنر فى بداية هذا العمل عبارة فويرباخ التى تقول إن الإنسان هو وجود الإنسان الأسمى ، ويقتبس تأكيد برونو باور وهو أنه لم يتم اكتشاف الإنسان سوى الآن فقط. ويدعو قراءه إلى إلقاء نظرة مدققة على هذا الوجود والاكتشاف . فماذا وجدوا؟ إن ما وجده هو الأنا ؛ وهى ليست أنا فلسفة فشته المطلقة ، بل إنها الذات الفردية العينية، أو الإنسان المكون من لحم ودم. والأنا الفردية هى حقيقة فريدة تبحث منذ البداية على المحافظة على ذاتها وتؤكد بالتالى ذاتها. لأنه يجب أن تحافظ على ذاتها فى مواجهة الموجودات الأخرى التى تهدد وجودها من حيث إنها أنا، بالفعل أو بالقوة. وبمعنى آخر ، إن اهتمام الأنا يكون بذاتها.

إن هذه الأنا الفردية الفريدة بدقة هى التى مر عليها معظم الفلاسفة مرور الكرام وأغفلوها. ففى الهيجلية تم التقليل من شأن الذات الفردية لصالح الفكر المطلق، أو الروح. وافترض، بصورة مفارقة، أن الإنسان يحقق ذاته الحقيقية أو ماهيته بقدر ما يصبح لحظة

فى حياة الروح الكلية. وتم إحلال التجريد محل الحقيقة العينية . ولا فرق هنا بين فلسفة فويرباخ وفلسفة هيجل؛ فكلتاهما فى العيب سواء. ولا ريب أن فويرباخ كان محقًا فى الزعم بأنه يجب على الإنسان أن يتغلب على اغتراب الذات المتضمن فى الموقف الدينى ويكتشف ذاته. لأن الحرية؛ ماهية الإنسان الحقيقية ، قد تم إسقاطها في اليهودية والمسيحية خارج الوجود الإنسانى على مفهوم الله، وأُستعبد الإنسان . فقد أمر بأن ينكر ذاته ويطيع . ولكن رغم أن فويرباخ كان محقًا فى مجادلاته ضد اغتراب الذات الديني، وضد تجريدات الهيجلية ، فإنه أخفق فى فهم أهمية الفرد الفريد، وقدّم لنا بدلاً من ذلك تجريد الإنسانية ، أو الإنسان المطلق، وتحقيق ذاتية الإنسان في، وبواسطة الدولة. وعلى نحو مماثل ، حتى لو حلت الاشتراكية البشرية محل الإله المسيحى والمطلق الهيجلي، فإنه لا يزال يُضحى بالفرد على مذبح التجريد. وباختصار ، إن هيجلى جناح اليسار يمكن أن يخضعوا لنفس النوع من النقد الذى وجهوه إلى هيجل نفسه.

وبدلاً من هذه التجريدات مثل الروح المطلق، والإنسانية ، وماهية الإنسان الكلية مجّد شتيرنر الفرد الفريد والحر. ففى رأيه تتحقق الحرية بالامتلاك الخاص . ومن حيث إننى هذا الفرد الفريد، فإننى امتلك كل ما أستطيع أن أحوزه . ولا يعنى ذلك، بالطبع، أنه يجب عليّ أن أجعل كل شيء ملكًا لى بالفعل. غير أنه لا يوجد مبرر أو سبب لا يجعلنى أفعل ذلك، سوى عدم قدرتى على أن أفعله، أو قرارى الخاص الحر بعدم فعله. إننى نشأت من " العدم الخلاق" وأعود إليه ، وعندما أُوجد فإن اهتمامى لا يكون إلا بذاتى فحسب. إن اجتهادى هو التعبير عن فرديتى الفريدة بدون أن أسمح لذاتى بأن تستعبدها ، أو تعوقها أى قوة عليا مزعومة مثل الإله، أو الدولة، أو أى تجريد مثل الإنسانية ، أو القانون الأخلاقى الكلي. إن خضوعى لهذه الكيانات المختلقة أو الخيالية يضعف إحساسى بتفردى الخاص.

إن فلسفة الأنا عند شتيرنر ذات أهمية معينة، ودلالة من حيث إنها تمثل اعتراض الشخص الإنسانى العينى على عبارة الجماعة أو التجريد . وفضلاً عن ذلك فإن البعض قد يرغب فى أن يرى فيها تشابها روحيا مع الوجودية. وثمة مبرر على الأقل لذلك. إنه يصعب افتراض أن التشديد على موضوع الملكية هو خاصية من خصائص الوجودية، بيد

أن موضوع الفرد الحر هو خاصية من خصائصها [1]. وقد ذكرنا فلسفة شتيرنر هنا لا من أجل أى استباق بفكر فيما بعد، بل بالأحرى بوصفها مرحلة فى حركة الثورة ضد المثالية الميتافيزيقية. وربما يستطيع المرء القول إنها تمثل تعبيرًا عن رد الفعل الإسمى الذى يغالى فى التشديد على الكلى باستمرار. إنها مغالاة بالطبع . ويقترن الإصرار الصحيح على تفرد الذات الفردية بفلسفة الأنا الخيالية. بيد أن الاعتراض على المغالاة يأخذ فى الأعم الأغلب صورة مغالاة فى الاتجاه العكسي.

وعلى أية حال ، بغض النظر عن واقعة مفادها أن شتيرنر لم يكن فيلسوفًا عظيمًا، فإن فكره لا ينسجم مع العصر، وليس مما يوجب الاستغراب إذا كان ماركس قد رأى أنه يعبّر عن الفرد المنعزل والمغترب فى مجتمع برجوازى محتوم. وربما أدمج ماركس وإنجلز فى فلسفتيهما الخصائص المحض التى اشمأز منها شتيرنر ؛ مثل إحلال الطبقة الاقتصادية محل دولة هيجل القومية، والحرب الطبقية محل جدل الدول، والإنسانية محل الروح المطلق . بيد أن الحقيقة تظل وهى أن لفلسفتيهما أهمية تاريخية عظيمة ، فى حين أن ماكس شتيرنر لا يُذكر إلا بوصفه مفكرًا غريب الأطوار ، وليس لفلسفته سوى أهمية ضئيلة إلا عندما ننظر إليها على أنها لحظة فى الاعتراض المتكرر بصورة دائمة على الكلى النهم بشراهة من أجل التشديد على الفرد الحر.

(١) تستدعى ملاحظات شتيرنر الغامضة عن "العدم الخلاق" إلى الذهن جوانب معينة من فكر هيجل.

الفصل السادس عشر

تحول المثالية (٢)

ملاحظات تمهيدية - حياة وكتابات ماركس وإنجلز وتطور فكرهما ـ المادية ـ المادية التاريخية ـ التصور المادى للتاريخ ـ تعليقات على فكر ماركس وإنجلز .

١- عندما يتصدى مؤرخ الفلسفة لفكر ماركس وإنجلز يجد نفسه فى موقف صعب إلى حد ما. فمن جهة ، نجد أن أهمية فلسفتهما وتأثيرها المعاصر واضح إنه يصعب تبرير ما عمد إليه البعض من الاكتفاء بالإشارة العابرة إليها فى علاقتها أو ارتباطها بتقدم هيجلية جناح اليسار فحسب. ويبدو فى واقع الأمر أنه من الملائم بصورة كبيرة معالجتها من حيث إنها رؤية حديثة وعظيمة من رؤى الحياة الإنسانية والتاريخ .ومن جهة أخرى من الخطأ أن يسمح المرء لنفسه أن تستحوذ على مشاعره أهمية الشيوعية التى لا سبيل إلى الشك فيها فى العالم الحديث حتى إنه ينتزع أيديولوجياتها الأساسية من وضعها التاريخى فى فكر القرن التاسع عشر.إن الماركسية فلسفة حية بالفعل بمعنى أنها ألهمت ، وأعطت دفعة وتماسكا لقوة مارست تأثيرًا كبيرًا فى العالم الحديث. فقد قبلها أناس عظام كثيرون اليوم بدون شك بدرجات مختلفة من الإقناع.وما هو محل للخلاف والجدل فى الوقت نفسه هو أن حياتها المستمرة من حيث إنها مذهب أكثر أو أقل توحدا ترجع أساسًا إلى ارتباطها بعامل فلسفى إضافى أو بحركة سياسية اجتماعية قوية ، لا ينكر أحد أهميتها المعاصرة . صحيح أن الارتباط ليس عرضيًا بالطبع ؛وأعنى أن الشيوعية لم

تتبن نسقًا من أفكار توجد خارج مسار ميلادها وتطورها. بيد أن المسألة هى أن الحزب الشيوعى هو الذى أنقذ الماركسية من التعرض لمصير فلسفات القرن التاسع عشر الأخرى بتحويلها إلى عقيدة. ومؤرخ فلسفة القرن التاسع عشر محق فى تناول فكر ماركس وإنجلز فى وضعه التاريخى ، وفى تجريده عن أهميته المعاصرة من حيث إنه عقيدة الحزب الأساسية مهما كانت قوة هذا الحزب .

وبالتالى فإن كاتب هذه السطور قرر أن يحصر اهتمامه فى بعض جوانب فكر ماركس وإنجلز نفسيهما ، وأن يغفل تطور فلسفتهما اللاحق ما عدا بعض الإشارات المختصرة ، وأن يغفل أيضًا أثرها فى العالم الحديث عن طريق وساطة الحزب الشيوعى. وعندما تكون المسألة عرض مكتظ إلى حد ما ولا مناص منه للفلسفة فى ألمانيا وإبان القرن التاسع عشر، فإن هذا الحصر لا يحتاج إلى أى دفاع بالفعل. ولكن لما كانت أهمية الشيوعية فى أيامنا قد تؤدى إلى اعتقاد القارئ بأن معالجة أكثر اتساعًا تكون مرغوبة، وأنه حتى هذا المجلد يبلغ ذروته فى فلسفة ماركس ، فإنه لابد أن نبيّن أيضًا أن تصوير الماركسية بأنها ذروة نقطة تلاقى الفكر الفلسفى الألمانى فى القرن التاسع عشر سيقدم صورة تاريخية زائفة تحت التأثير المحدد للموقف السياسى فى العالم اليوم.

٢- ينحدر كارل ماركس Marx , K (١٨١٨- ١٨٨٣) من سلالة يهودية. أصبح والده اليهودى الليبرالى ، بروتستانتيًا فى عام ١٨١٦ ، وعُمدّ ماركس فى عام ١٨٢٤. بيد أن معتقدات والده الدينية لم تكن عميقة ، وتربى على تقاليد العقلانية الكانطية والليبرالية السياسية.وبعد أن أنهى تعليمه بالمدرسة فى "ترير" درس فى جامعتى بون وبرلين .وفى برلين انضم إلى الهيجليين الشبان، أعضاء ما يُسمى " نادى الدكاترة " Doctor club ، وانضم إلى برونو باور بصفة خاصة. بيد أنه سرعان ما أصبح ساخطًا على موقف هيجلية جناح اليسار النظرى الخالص، وقد اشتد هذا السخط عندما بدأ فى عام ١٨٤٢ يشارك فى تحرير" صحيفة الراين " التى تأسست حديثًا فى كولونيا ، والتى سرعان ما أصبح هو المحرر الرئيسى لها . وقد جعله عمله على صلة وثيقة بالمشكلات السياسية والاجتماعية والاقتصادية الملموسة ، وأصبح مقتنعًا بأن النظرية لابد أن تظهر فى نشاط عملى ، فى واقع الأمر، إذا كان ينبغى لها أن تكون فعالة ومؤثرة. وقد يبدو ذلك جليًا بالفعل ، حتى لو

كان تحصيل حاصل . بيد أن المسألة هى أن ماركس قد انصرف عن الفكرة الهيجلية التى تقول إن مهمة الفيلسوف هى ببساطة أن يفهم العالم، وإننا يمكن أن نركن إلى استنباط الفكرة أو العقل إذا جاز هذا التعبير. إن نقد الأفكار التقليدية والمؤسسات الموجودة لا يكفى لتغييرها إذا لم تظهر فى فعل سياسى واجتماعى . وإذا كان الدين يعني، فى حقيقة الأمر ، اغتراب الإنسان عن ذاته فإن الأمر كذلك بالنسبة للفلسفة الألمانية فى نهجها الخاص لأنها تفصل الإنسان وتعزله عن الواقع وتجعله مجرد ملاحظ للمسار الذى يكون منخرطا فيه .

وفى الوقت نفسه أدى تأمل ماركس فى أمور الواقع وما هو موجود بالفعل إلى تبنيه موقفا نقديا من النظرية الهيجلية عن الدولة . ويبدو أنه كتب فى هذه الفترة ، بين عامى ١٨٤١ و ١٨٤٣ ، نقدًا لتصور هيجل للدولة تحت عنوان **" نقد فلسفة هيجل فى الدولة "**. إن الروح الموضوعى كما يرى يبلغ تعبيره الأقصى فى الدولة . والأسرة، والمجتمع المدنى هما لحظتان ، أو مرحلتان فى التطور الجدلى لفكرة الدولة . والدولة ، من حيث إنها التعبير الكامل عن الفكرة فى صورة الروح الموضوعي، هى كما يرى هيجل "الموضوع "، أما الأسرة والمجتمع المدنى فهما " المحمول " .غير أن ذلك هو عدم وضع الأشياء فى وضعها الصحيح .فالأسرة والمجتمع المدنى ، وليست الدولة ، هما " الموضوع " لأنهما يكونان الحقيقتين الفعليتين فى المجتمع الإنساني. إن دولة هيجل هى مؤسسة بيروقراطية حكومية ومجردة وكلية تكون بمنأى عن حياة الناس وتتباين عنها كثيرًا. وثمة تناقض بين الاهتمامات العامة والخاصة فى حقيقة الأمر .وعند وضع فكرة فويرباخ عن الدين من حيث إنه تعبير عن اغتراب الإنسان الذاتى مكان الخطة السياسية فإن ماركس يرى أن الإنسان يغترب عن طبيعته الحقيقية فى الدولة كما يتصورها هيجل. لأن حياة الإنسان الحقيقية تُتصور بأنها توجد فى الدولة فى حين تتباين الدولة كثيرًا ، فى واقع الأمر ، عن الموجودات البشرية الفردية واهتماماتها .ويستمر هذا التناقض أو هذه الفجوة بين الاهتمامات العامة والخاصة حتى يصبح الإنسان إنسانًا اجتماعيًا ، وتفسح الدولة السياسية ، التى يمجدّها هيجل ، المجال لديمقراطية حقيقية لم يعد فيها الكائن العضوى الاجتماعى شيئًا بمنأى عن الإنسان واهتماماته الفعلية .

كما يهاجم ماركس فكرة هيجل عن الملكية الخاصة من حيث إنها أساس المجتمع المدنى لكنه لم يصل بعد إلى نظرية شيوعية واضحة .فهو يطالب بالأحرى بإلغاء الحكم الملكى وتطوير الديمقراطية الاجتماعية . ومع ذلك فإن فكرة مجتمع اقتصادى لا طبقى متضمنة فى نقده لدولة هيجل السياسية ، وفى فكرته عن الديمقراطية الحقيقية . وفضلاً عن ذلك، فإن اهتمامه بالإنسان من حيث إنه إنسان ونزعته الدولية متضمنان فى نقده لهيجل أيضًا.

وفى أوائل عام ١٨٤٣ أغلقت السلطات السياسية "صحيفة الراين"، وذهب ماركس إلى باريس حيث اشترك مع روجه Ruge فى تحرير **"الحوليات الفرنسية - الألمانية "**، ونشر مقالين فى العدد الأول والوحيد الذى ظهر ، أحدهما نقد لكتاب هيجل **" فلسفة الحق "** ،والثانى عرض لمقالات كتبها برونو باور عن اليهودية. ويشير ماركس فى المقال الأول إلى تحليل فويرباخ لاغتراب الذات من قبل الإنسان ويتساءل لماذا يحدث. لماذا يخلق الإنسان العالم المجاوز للحس الوهمى ويسقطه على ذاته الحقيقية ؟والرد هو أن الدين يعكس أو يعبّر عن التشويه أو الاعوجاج فى المجتمع الإنساني. إن حياة الإنسان السياسية والاجتماعية والاقتصادية تعجز عن تحقيق ذاته الحقيقية ، ويخلق الإنسان عالم الدين الوهمى ويبحث عن سعادته فيه ،حتى إن الدين يكون الأفيون الذى يُعطى لذات الإنسان .ولما كان الدين يمنع الإنسان من البحث عن سعادته حيثما يمكن أن توجد وحدها ،فلابد من مهاجمته وانتقاده فى واقع الأمر . بيد أن نقدا للدين سيكون نقدا ضئيل القيمة إذا خلا من نقد سياسى واجتماعى ، لأنه يهاجم الأثر (المعلول) ويغفل السبب (العلة). وفضلاً عن ذلك فإن النقد بذاته فى أية حالة لا يكفى .إننا لا نستطيع تغيير المجتمع ببساطة عن طريق فلسفة أموره. إن الفكر لابد أن يظهر فى الفعل ، أعنى فى ثورة اجتماعية.لأن النقد الفلسفى يثير مشكلات لا يمكن حلها إلا بهذه الطريقة. وبلغة ماركس لابد من التغلب على الفلسفة ، وهذا التغلب هو أيضًا تحقق الفلسفة الفعلى .لابد أن تتخلى الفلسفة عن مستوى النظرية ، وتنفذ إلى الجماهير. وعندما تفعل ذلك فإنها لم تعد فلسفة بل إنها تأخذ صورة ثورة اجتماعية لابد أن تكون إنجاز الطبقة الأكثر اضطهادا ، وهى البزوليتاريا - وبإلغاء الملكية الخاصة بوعى وصراحة تتحرر

البروليتاريا ويتحرر معها المجتمع كله . لأن الأنانية والظلم الاجتماعى يتصلان اتصالاً وثيقًا بتأسيس الملكية الخاصة .

إن طريقة ماركس فى التفكير متأثرة فى نواح واضحة معينة بطريقة هيجل. ففكرة الاغتراب والتغلب عليها مثلاً هى فكرة أصلها هيجلى .بيد أنه جلى تمامًا أنه يرفض فكرة التاريخ من حيث إنها التجلى الذاتى ، أو التعبير الذاتى عن المطلق من حيث إنه الروح . إن تصوره للنظرية من حيث إنها تتحقق فعليًا عن طريق الممارسة أو الفعل يذكّرنا بالفعل بتصور هيجل للتجلى الذاتى العينى للفكرة. ولكن الواقع عنده، كما هو عند فويرباخ، هو الطبيعة وليس الفكرة أو **اللوجوس** ، ويشدد ماركس فى مخطوطاته السياسية والاقتصادية عام ١٨٤٤ على الاختلاف بين موقفه وموقف هيجل .

حقًا، إن ماركس يبقى على إعجاب شديد بهيجل ، فهو يثنى عليه لأنه يسلم بالطابع الجدلى لكل عملية أو مسار، ولأنه يرى أن الإنسان يطوّر نفسه أو يحققها عن طريق نشاطه الخاص ، وعن طريق اغتراب الذات والتغلب عليه .وفى الوقت نفسه ينتقد ماركس هيجل بحدة بسبب تصوره المثالى للإنسان من حيث إنه وعى ذاتى ، ولأنه تصور النشاط الإنسانى بأنه أساس نشاط الفكر الروحى .لقد نظر هيجل إلى الإنسان بالفعل على أنه يعبّر عن ذاته فى الخارج فى النظام الموضوعى ، ثم يعود إلى ذاته فى مستوى أعلى. بيد أن مثاليته تتضمن الميل إلى القضاء على النظام الموضوعى عن طريق تفسيره ببساطة بالنسبة إلى الوعي. وبذلك فإن عملية اغتراب الذات والتغلب عليها هى عملية تكون بالنسبة له فى الفكر ومن أجله وليس فى الواقع الموضوعي.

وعما إذا كان ماركس قد أنصف هيجل فإن هذه مسألة محل نظر .ولكنه على أية حال يعارض أسبقية الفكرة على أسبقية الواقع المحسوس .ويرى أن الصورة الأساسية للعمل الإنسانى ليست هى الفكر بل هى العمل اليدوي الذى يشعر فيه الإنسان باغتراب ذاته فى نتاج عمله الموضوعى ، النتاج الذى لا يخص المنتج ، فى مجتمع مؤسس حديثًا . ولا يمكن التغلب على هذا الاغتراب عن طريق عملية من عمليات الفكر التى يُنظر فيها إلى فكرة الملكية الخاصة على أنها لحظة فى الحركة الجدلية إلى فكرة أعلى. إنه لا يمكن

التغلب عليه إلا عن طريق ثورة اجتماعية تلغى الملكية الخاصة وتبطلها ،وتحدث الانتقال أو التحول إلى الشيوعية. والحركة الجدلية ليست حركة الفكر حول الواقع :بل إنها حركة الواقع نفسه ،أى أنها المسيرة التاريخية .ونفى النفى (أى إلغاء الملكية الخاصة) يتضمن الحدوث الإيجابى لموقف تاريخى جديد يتم فيه التغلب على اغتراب ذات الإنسان فى حقيقة فعلية وليس ببساطة بالنسبة للفكر .

ويمكن النظر إلى هذا الإصرار على وحدة الفكر والعمل ، والإصرار على التغلب على اغتراب الإنسان الذاتى عن طريق ثورة اجتماعية والانتقال إلى الشيوعية ، وهو إصرار يظهر فى مقالات عام ١٨٤٣ ومخطوطات عام ١٨٤٤، على أنه من جهة على الأقل نتيجة التزاوج بين هيجلية جناح اليسار والحركة الاشتراكية التى كان ماركس على صلة بها فى باريس . ولأن ماركس لم يرض عن موقف الهيجليين الشبان النقدى والنظرى على الأغلب فإنه وجد فى باريس موقفًا أكثر ديناميكية .لأنه إلى جانب دراسته للاقتصاديين الإنجليز الكلاسيكيين أمثال :آدم سميث وريكاردو ، تعرّف شخصيًا على الاشتراكيين الألمان فى المنفى ، وعلى الاشتراكيين الفرنسيين أمثال : برودون(*)ولويس بلان(**) بالإضافة إلى ثوريين مثل باكونين الروسي(***) .وحتى لو أنه أظهر ميلاً من قبل للتشديد على الحاجة إلى الفعل فإن هذه الصلة الشخصية بالحركة الاشتراكية كان لها تأثير عميق على فكره. وانتهى فى الوقت نفسه إلى نتيجة مفادها أنه رغم أن الاشتراكيين كانوا على صلة بالواقع أكثر من الفلاسفة الألمان فإنهم أخفقوا فى تقدير كافٍ لقيمة الموقف ومتطلباته .لقد كانوا يحتاجون إلى أداة عقلية لكى يعطوا وحدة للرؤية ، والغرض ، والمنهج .ورغم أن ماركس تحدث عن التغلب على الفلسفة ولم ينظر إلى نظريته عن التاريخ على أنها

(*) برودون ، بير جوزيف(١٨٠٩-١٨٦٥) اشتراكى فرنسي، عُرف بنزوعه إلى الفوضى . شجب الملكية الخاصة بوصفها وسيلة لاستغلال الطبقة الكادحة (المترجم)

(**) بلان، لويس(١٨١١- ١٨٨٢) اشتراكى فرنسي، من مؤلفاته كتاب " تنظيم العمل "الذى قرر فيه مبدأ يقول" من كل حسب إمكاناته ولكل حسب حاجاته " .ومن مؤلفاته أيضًا "حق العمل "وتاريخ الثورة الفرنسية " .(المترجم) .

(***) باكونين ، ميخائيل (١٨١٤-١٨٧٦) ثائر روسى فوضوى ، شارك فى ثورات عام ١٨٤٨ ، واعتقل عام ١٨٤٩ .نفى إلى سيبيريا عام ١٨٥٧ ، ولكنه سرعان ما فر منها إلى لندن عام ١٨٦١ . من مؤلفاته "الله والدولة " .(المترجم)

نسق فلسفى فإنه جلى أن ذلك لم يكن ما آل إليه الأمر بالفعل فحسب . بل إنه يدين كثيرًا لتحول الهيجلية .

ومع ذلك فإن الصلة الشخصية المهمة التى قام بها ماركس فى باريس هى مقابلته إنجلز الذى وصل إلى المدينة قادما من إنجلترا عام ١٨٤٤ .وقد تقابل الرجلان معا منذ عامين من قبل، ولكن فترة صداقتهما وتعاونهما بدأت منذ عام ١٨٤٤ .

فردريك إنجلز F.Engles (١٨٢٠– ١٩٩٥) هو ابن رجل من أرباب الصناعة الأثرياء، شغل وظيفة فى مؤسسة والده التجارية فى سن مبكرة .وأثناء أدائه الخدمة العسكرية فى برلين عام ١٨٤١ انضم إلى حلقة برونو باور ، وتبنى موقفًا هيجليًا .ومع ذلك، صرفت كتابات فويرباخ ذهنه عن المثالية إلى المادية ، وفى عام ١٨٤٢ ذهب إلى مانشستر لعمل خاص بمؤسسة والده التجارية ، واهتم بأفكار الاشتراكيين الإنجليز الأوائل. وكتب فى مانشستر دراسته عن الطبقات العاملة فى إنجلترا التى نُشرت فى ألمانيا عام ١٨٤٥ .كما أنه ألف " **للحوليات الفرنسية – الألمانية** " **كتابا عنوانه "عناصر نقد الاقتصاد القومي"**.

ومن النتائج المباشرة للمقابلة بين ماركس وإنجلز فى باريس اشتراكهما فى كتابة كتاب" **العائلة المقدسة** " عام ١٨٤٥ الذى كان موجها ضد مثالية برونو باور وشركائه الذين بدا أنهم يعتقدون أن " النقد" هو كيان متعال يوجد تجليه فى "العائلة المقدسة"؛ وهى أعضاء حلقة باور .وفى مقابل التشديد المثالى على الفكر والوعى أكد ماركس وإنجلز أن صورة الدولة، والقانون، والدين ، والأخلاق تحددها مراحل الحرب الطبقية .

وفى بداية عام ١٨٤٥ طُرد ماركس من فرنسا وذهب إلى بروكسل حيث ألف هناك سبع أطروحات ضد فويرباخ تنتهى بالجملة الشهيرة وهى أنه بينما لا يحاول الفلاسفة سوى أن يفهموا العالم بطرق مختلفة فإن الحاجة الفعلية هى تغييره. وعندما ارتبط بإنجلز اشتركا معًا فى كتابة كتاب **"الأيديولوجيات الألمانية"** الذى لم يُنشر حتى عام ١٩٣٢ .والعمل هو نقد للفلسفة الألمانية المعاصرة كما يمثلها فويرباخ وباور ، وشتيرنر ، والاشتراكيون الألمان ، وهو مهم لأنه يجمل التصور المادى للتاريخ ويشرح

عناصره الرئيسة .إن الحقيقة التاريخية الرئيسة، هى الإنسان فى نشاطه فى الطبيعة . وهذا النشاط المادى أو المحسوس هو حياة الإنسان الأساسية وهو الحياة التى يحددها الوعى وليس العكس كما يتصور المثاليون . وبمعنى آخر ، العامل الأساسى فى التاريخ هو عملية الإنتاج المادى أو الاقتصادى. وتكوين الطبقات الاجتماعية والرفاهية بين الطبقات، وبصورة غير مباشرة صورة الحياة السياسية ، والقانون ،والأخلاق كل ذلك تحدده أساليب الإنتاج المتعاقبة المختلفة .وفضلاً عن ذلك فإن مسار التاريخ كله يتحرك بصورة جدلية نحو ثورة البروليتاريا وقدوم الشيوعية وليس نحو المعرفة الذاتية بالروح المطلق، أو أي وهم فلسفى آخر .

فى عام ١٨٤٧ نشر ماركس فى فرنسا كتابه **"بؤس الفلسفة"** وهو رد على كتاب برودون" **فلسفة البؤس**" . يهاجم فيه فكرة المقولات الثابتة والحقائق الأزلية والقوانين الطبيعية التى هى من وجهة نظره خاصية للاقتصاد البرجوازي. فعلى سبيل المثال ، بعد أن قبل برودون وصف الملكية بأنها سرقة أو اختلاس تصور نظامًا اشتراكيًا يجردها من هذه الخاصية.ويبين ذلك أنه ينظر إلى تأسيس الملكية الخاصة على أنه قيمة أزلية وطبيعية ، وعلى أنه مقولة اقتصادية ثابتة. ولكن لا وجود لمثل هذه القيم والمقولات .ولا وجود لأى فلسفة تستطيع أن تستنبط **قبليًا** ثم تنطبق على فهم التاريخ والمجتمع .لا وجود إلا لمعرفة نقدية تقوم على تحليل المواقف التاريخية العينية .والجدل من وجهة نظر ماركس ليس قانونا للفكر يتم التعبير عنه فى الواقع :بل إنه محايث فى مسار الواقع الفعلى ، وينعكس فى الفكر عندما يحلل الذهن المواقف العينية بصورة صحيحة .

ومع ذلك ، فإن ماركس الذى كان مخلصًا لفكرته عن وحدة الفكر والفعل لم يقنع بنقد مواطن ضعف الأيديولوجيين الألمان مثل باور وفويرباخ، ومواطن ضعف الاشتراكيين مثل برودون .وقد انضم ماركس إلى الحلف الشيوعى، وفى عام ١٨٤٧ تم تفويضه ، مع إنجلز ، لصياغة بيان مختصر لمبادئه وأهدافه . وذلك هو **"البيان الشيوعى"** أو **"بيان الحزب الشيوعي"** الذى ظهر فى لندن فى أوائل عام ١٨٤٨ بفترة وجيزة قبل بداية سلسلة الثورات والتمردات التى حدثت فى أوربا فى هذا العام .وعندما بدأت المرحلة النشطة للحركة الثورية فى ألمانيا عاد ماركس وإنجلز إلى موطنهما الأصلى .

ولكن بعد فشل الثورة أوى ماركس ، الذى قُدم للمحاكمة وبُرئ من التهمة الموجهة إليه ، إلى باريس، ولكنه أُستبعد من فرنسا للمرة الثانية عام ١٨٤٩.وذهب إلى لندن حيث ظل هناك بقية حياته ، يتلقى مساعدة مالية من صديقة إنجلز .

وفى عام ١٨٥٩ نشر ماركس فى برلين كتابه "**مساهمة فى نقد الاقتصاد السياسي**" وهو مهم ، مثل "**البيان**" لأنه يبين التصور المادى للتاريخ . وأسس فى عام ١٩٦٤ " الرابطة العمالية الدولية " ، التى تُعرف عادة "بالأممية الأولى "حتى يربط العمل بالنظرية . "ومع ذلك فإن حياتها كانت محفوفة بالمصاعب. فقد رأى ماركس وأصدقاؤه مثلاً أنه من الضرورى أن تتركز السلطة فى أيدى لجنة إذا أريد للبروليتاريا أن تنتصر بنجاح ، بينما رفض آخرون ، مثل باكونين الفوضوى ، قبول الأسلوب الاستبدادى للجنة المركزية . وعلاوة على ذلك وجد ماركس نفسه فى الحال فى حالة خلافات ضارية مع المجموعات الاشتراكية الفرنسية والألمانية .. وبعد المؤتمر الذى عُقد فى لاهاى عام ١٨٧٢ انتقلت اللجنة المركزية إلى نيويورك بناء على طلب ماركس . ولم تستمر "الأممية الأولى" طويلا.

ظهر المجلد الأول من عمل ماركس الشهير " **رأس المال** " فى هامبورج عام ١٨٦٧ .ولكن المؤلف لم يستمر فى النشر .وتوفى فى مارس ١٨٨٣ ، ونشر إنجلز المجلدين الثانى والثالث غفلاً فى عام ١٨٨٥ و ١٨٩٤ ، ونشر ك.كوتسكاى **k.kautsky** مخطوطات أخرى فى أجزاء متعددة فى عام ١٩٠٥ – ١٩١٠ . ويؤكد ماركس فى العمل أن النظام البرجوازى أو الرأسمالى يتضمن مناوأة أو معاداة طبقية بالضرورة. لأن قيمة السلعة هى عمل متبلور إذا جاز هذا التعبير .وأعنى بذلك أن قيمتها تمثل العمل المبذول فيها. مع أن الرأسمالى يخصص لنفسه جزءًا من هذه القيمة ، ويدفع للعامل أجرًا أقل من قيمة السلعة المنتجة . وبذلك فإنه يغش ، أو يستغل العامل، ولا يمكن التغلب على هذا الاستغلال إلا عن طريق إلغاء النظام الرأسمالي.ويشير ماركس ، بالطبع ، إلى صنوف من التعسف فى النظام الاقتصادى ، مثل ممارسة جعل الأجور منخفضة بقدر المستطاع .بيد أنه لا يمكن فهم الاستغلال إلا بهذا المعنى . لأنه إذا تم قبول ما يُسمى بنظرية قيمة العمل ، فإنه يترتب على ذلك بالضرورة أن النظام الرأسمالى يتضمن استغلال العامل أو غشه . ودفع أجور عالية لا يغير هذه الحقيقة.

وفى عام ١٨٧٨ نشر إنجلز ما يشبه كتابًا ، يعرف عادة "**الرد على دوهرينج**" وهو بعض مقالات كتبها ضد الاشتراكى الألمانى المؤثر "**أوجين دوهرينج**" Eugen Duhring .كتب ماركس فصلاً منه .كما اهتم إنجلز بتأليف كتاب" **جدل الطبيعة** ". لكنه تعهد أيضًا بنشر المجلدين الثانى والثالث من كتاب ماركس"**رأس المال** " ، وتعهد بالقيام بمجهودات لإحياء" **الأممية** " من جديد حتى يتمكن من إنهاء العمل .ولم يُنشر حتى عام ١٩٢٥ ، عندما ظهر فى موسكو. كان إنجلز يعوزه تدريب صديقه الفلسفى ، بيد أنه كانت لديه اهتمامات كثيرة ، وكان أفضل من ماركس الذى طبق المادية الجدلية على فلسفة الطبيعة .وربما لم تكن النتائج على نحو يدعم شهرة إنجلز كفيلسوف بين أولئك الذين لم يقبلوا كتاباته من حيث إنها جزء من عقيدة .

ومن بين مؤلفات إنجلز الأخرى التى يجب ذكرها عمله عن "**أصل الأسرة ، والملكية الخاصة ، والدولة** " عام ١٨٨٤ ، الذى حاول فيه أن يستمد أصل التقسيمات الطبقية وأصل الدولة من تأسيس الملكية الخاصة .وفى عام ١٨٨٨ نُشرت سلسلة من مقالات كتبها إنجلز معا ككتاب تحت عنوان " **لدفيج فويرباخ ونهاية الفلسفة الألمانية الكلاسيكية** " وتوفى إنجلز فى أغسطس ١٨٩٥ متأثرًا بسرطان .

٣ - وعما إذا كان هيجل يعنى أو لا يعنى أن التصور أو الفكرة المنطقية هى الحقيقة الواقعية الدائمة التى تتخارج أو تكشف عن نفسها فى الطبيعة فإن هذه مسألة مشكوك فيها. ولكن كلا من ماركس وإنجلز فهما هيجل بهذا المعنى ، وهو أنه تمسك بأن **اللوجوس** هو الحقيقة الواقعية الأولى الذى يعبر عن نقيضه ، وهو الطبيعة اللاواعية ثم يعود إلى ذاته بوصفه روحا ، وبذلك يجعل ماهيته الخاصة أو تعريفه متحققا بالفعل إذا جاز هذا التعبير .وبذلك يقرر ماركس فى مقدمته للطبعة الألمانية الثانية لكتابه "**رأس المال** " أن سير الفكر عند هيجل الذى يجاوز الحد ليحوله إلى موضوع مستقل تحت اسم " الفكرة " " هو صانع الواقعى ، والواقعى هو ببساطة مظهره الخارجي " .[1] ويؤكد إنجلز فى كتابه عن فويرباخ أن "التصور المطلق ليس موجودًا منذ الأزل فحسب – فمن يعرف أين ؟ بل إنه

(1) Das Kapital ,1,p.xvii(Har burg,1922):capital,11,p.873(London,Every man)

النفس الحية الحقيقية للعالم الموجود كله .... إنه يغترب عن ذاته ، بمعنى أنه ينقل ذاته إلى الطبيعة ، دون وعى بذاته ، ويتنكر بوصفه ضرورة طبيعية، إنه يمر بعملية جديدة من التطور ويعود إلى وعى ذاتى فى الإنسان فى النهاية "(١)

وفى مقابل هذه المثالية الميتافيزيقية قبل ماركس وإنجلز أطروحة فويرباخ وهى أن الحقيقة الواقعية الأولى هى الطبيعة. و بذلك يتحدث إنجلز عن الأثر التحررى لكتاب فويرباخ " **ماهية المسيحية** " الذى رد المادية إلى عرشها. "إن الطبيعة توجد باستقلال عن كل فلسفة ، وإنها العنصر الأساسى الذى نشأنا منه نحن الموجودات الإنسانية ، فنحن أنفسنا نتاجات للطبيعة ولا يوجد شيء لولا الطبيعة، والموجودات الإنسانية والموجودات العليا التى خلقها خيالنا الدينى ليست سوى الانعكاس الخيالى لماهيتنا... إن الحماسة عامة ، إننا جميعا أتباع فويرباخ إلى الأبد. إن المرء يستطيع أن يرى فى كتاب " **العائلة المقدسة** " كيف رحب ماركس بالتصور الجديد بحماسة وإلى أى مدى تأثر به ، رغم كل التحفظات النقدية". (٢)

يتحدث إنجلز فى هذه الفقرة عن تمجيد المادية من جديد. وكل من ماركس وإنجلز ماديان بالطبع. بيد أن ذلك لا يعنى بوضوح أنهما ينكران الحقيقة الواقعية للعقل أو أنهما يوحدان عمليات الفكر بالعمليات المادية بطريقة فجة. إن المادية عندهما هى فى المقام الأول إنكار أن هناك أى عقل أو فكرة يسبق الطبيعة ويعبر عن نفسه فى الطبيعة. إنها، بالتأكيد لا ترادف إنكار أن الموجودات الإنسانية تمتلك عقولا . ويتحدث إنجلز فى كتابه "**جدل الطبيعة**" عن قانون تحول الكم إلى كيف ، **والعكس بالعكس** من حيث إنه القانون الذى تحدث به التغيرات فى الطبيعة (٣) وتحول من هذا النوع يتم عندما يتبع سلسلة من

---

(١) ludwing Feuerbach, p.44(Stuttgart,1888):Ludwig Feuerbach, edited by C.p.Dutt with introduction by L.Rudas, p.53(London,no date)
(2) ludwing Feuerbach, p.12-13(p.28)

عند الإحالة إلى عمل مترجم أكثر من مرة ، سأذكر فى كل مرة ، ما عدا المرة الأولى، ترقيم صفحات الترجمة فى أقواس ، دون تكرار للعنوان .

(٣) صحيح أن هيجل فى كتابه "علم المنطق" ينتقل من مقولة الكم إلى مقولة الكيف ، ولكنه عندما يعالج القدر يتحدث عن نقاط عقدية عندها تتبع سلسلة من تغيرات كمية تغير كيفى مفاجئ: أعنى وثبة. ويتبع ذلك بدوره تغيرات كمية أخرى حتى يتم الوصول إلى نقطة عقدية جديدة .

تغيرات كمية تغير كيفى مفاجئ. وبذلك عندما تصل المادة إلى نموذج معين من التنظيم المركب يظهر العقل من حيث إنه عامل كمى جديد.

ولا ريب أن مسألة قوة العقل قد تركها ماركس وإنجلز غامضة إلى حد ما ، ففى مقدمة " **نقد الاقتصادى السياسى** " يقدم ماركس العبارة الشهيرة وهى " ليس وعى الموجودات الإنسانية هو الذى يحدد وجودها ، بل على العكس وجودها الاجتماعى هو الذى يحدد وعيها"[١].ويلاحظ إنجلز أننا نتصور التصورات فى عقولنا أكثر من مرة من وجهة نظر مادية بوصفها نسخا من أشياء حقيقية بدلاً من تصور الأشياء الحقيقية بأنها نسخ من هذه المرحلة أو تلك من التصور المطلق[٢]. وتميل هاتان الفقرتان إلى افتراض أن الفكر الإنسانى ليس سوى نسخة أو انعكاس لأوضاع اقتصادية مادية أو لعمليات الطبيعة. وبمعنى آخر أنهما تميلان إلى افتراض الطابع السلبى للعقل الإنساني. بيد أننا رأينا من قبل ماركس فى أطروحاته ضد فويرباخ يؤكد أنه بينما لم يحاول الفلاسفة سوى أن يفهموا العالم ، فإن مهمة الإنسان تغييره. وبذلك ليس مما يوجب الدهشة بالفعل إذا وجدناه فى المجلد الأول من كتابه "**رأس المال**" يقارن العامل الإنسانى بالعنكبوت والنحلة ، ويرى أنه حتى البنّاء السيئ يمكن تمييزه عن أفضل نحلة عن طريق واقعة مفادها أن البناء يتصور نتيجة عمله قبل أن يقوم به ، أما النحلة فلا تفعل ذلك. فى العامل الإنسانى توجد الإرادة التى لها غاية منظورة والتى تخرج إلى حيز الوجود "[٣]".حقًا لو كان ماركس وإنجلز يرغبان فى تأكيد الحاجة إلى نشاط ثورى وتحليل صحيح للوضع والفعل بالتالى ، كما كانا يرغبان ، فإنهما لم يتمكنا بوضوح أن يؤكدا فى الوقت نفسه أن العقل ليس سوى نوع من البركة أو الحوض الذى تنعكس على سطحه العمليات الطبيعية والظروف الاقتصادية بصورة سلبية.وعندما تعهدا بأن يوقفا هيجل على قدميه؛ أعنى استبدال المثالية بالمادية فإنهما مالا إلى التشديد على نسخة فكرة التصورات الإنسانية

(1)Zur Kritik der politischen Okonomie p.xi(Stuttgart,1897):Marx-Engles:Selected works,1,p.363(London 1958).
(2) Ludwig Feurbcah,p.45(p.54).
(3) Das Kapital ,1,p.140 (pp.169-70)

وعمليات الفكر. ولكنهما عندما كانا يتحدثان عن ضرورة ثورة اجتماعية وضرورة إعدادها فإنه كان يجب عليهما أن يعزوا إلى العقل البشرى والإرادة دورًا فعالاً بوضوح. وربما لم تكن أقوالهما متسقة تمامًا، ولكن مذهبهما المادى هو بصورة أساسية توكيد أسبقية المادة وليس إنكارا لحقيقة العقل الواقعية .

٤ - ومع ذلك رغم أن ماركس وإنجلز نظرا إلى مذهبهما المادى على أنه مقابل لمذهب هيجل المثالى فإنهما لم ينظرًا إلى نفسيهما بالتأكيد على أنهما ببساطة خصمان لهيجل لأنهما يعترفان بأنهما يدينان له بالنسبة لفكرة مسار الواقع الجدلي؛ أعنى السير عن طريق النفى الذى يعقبه النفى الذى هو أيضًا تأكيد لمرحلة أعلى. وطريقة أخرى للتعبير عن المسألة نفسها هى القول إن سير التطور يأخذ صورة تناقض وضع موجود أو أمور راهنة يعقبها تناقض التناقض، هذا التناقض هو تغلب على التناقض الأول. إنها ليست مسألة موضوع ونقيض الموضوع وتركيب (تأليف) بقدر ما هى مسألة نفى ونفيه، رغم أنه يمكن النظر إلى النفى الثانى على أنه " تركيب أو تأليف " بمعنى ما ، من حيث إنه انتقال إلى مرحلة أعلى فى سير الجدل .

وفكرة التطور هذه من حيث إنها سير جدلى أساسية لفكر ماركس وإنجلز.إن الإنسان يمكنه قبول أطروحة أسبقية المادة على العقل بوضوح، ويقبل صورة ما يسمى الآن التطور الانبثاقى دون أن يكون ماركسيا بالتالى .إن مادية ماركس وإنجلز هى مادية جدلية إذا استخدمنا اللفظ الوصفى الذى هو استخدام عام الآن ، حتى لو لم يكن ماركس نفسه قد استخدمه.

لم يأل ماركس وإنجلز جهدًا بالفعل للتمييز بين تصورهما للجدل وتصور هيجل له. فهيجل من وجهة نظرهما ، رأى أن الفكر يتحرك بصورة جدلية ، لقد شخص هذه العملية على أنها عملية الفكر المطلق ، أو التطور الذاتى للفكرة: وبذلك نظر هيجل إلى حركة الجدل فى العالم والتاريخ الإنسانى على أنه انعكاس أو تعبير ظاهرى عن حركة الفكر. و مع ذلك ، فإن الحركة الجدلية عند ماركس وإنجلز توجد فى المقام الأول فى الواقع؛ أعنى أنها توجد فى الطبيعة والتاريخ. إن حركة الفكر الإنسانى الجدلية هى ببساطة انعكاس لمسار الواقع

الجدلي. وعكس هذه العلاقة بين الفكر والواقع هى عندهما جزء أساسى من مهمة وقوف هيجل على قدميه. وفى الوقت نفسه صرح ماركس وإنجلز بالواقعة التى تقول إن فكرة الجدل مستقاة من هيجل. وبذلك فإنهما نظرا إلى مذهبهما المادى على أنه مذهب مادى بعد هيجل، لا على أنه مجرد رجوع إلى نوع سابق من النظرية المادية .

ومن ثم رغم أن ماركس يؤكد مع فويرباخ أسبقية المادة على العقل فإنه لم يهتم بالطبيعة من حيث إنها كذلك بالفعل ، منظورًا إليها بمنأى عن الإنسان. ويبدو أحيانًا أنه يلمح بالفعل إلى أن الطبيعة لا توجد إلا بالنسبة للإنسان. بيد أن ذلك يجب ألا يؤخذ على أنه يعنى أن الطبيعة لا تمتلك حقيقة واقعية أنطولوجية إلا من حيث إنها موضوع للوعي. ومن الخلف واللامعقولية أن نأول ماركس على أنه مثالي. فما يعنيه هو أن الطبيعة توجد أولا من أجل الإنسان عندما يميز الإنسان نفسه عنها. رغم أنه يدرك فى الوقت نفسه أن ثمة علاقة بينه وبينها. والحيوان نتاج طبيعي، ونحن ننظر إليه على أنه يرتبط بالطبيعة. ولكن الحيوان لا يعى هذه العلاقات من حيث إنها كذلك: فهى لا توجد "من أجله" . وبذلك فإنه لا يمكن افتراض أن الطبيعة توجد "من أجل الحيوان" . ومع ذلك فإنه مع ظهور الوعى وعلاقة الموضوع . الذات بدأت الطبيعة توجد من أجل الإنسان. وذلك أمر ضرورى لما قد نسميه صيرورة الإنسان. فلكى يكون الإنسان إنسانًا لابد أن يموضع ذاته، ولا يمكنه أن يفعل ذلك إلا عن طريق التمييز بينه وبين الطبيعة .

بيد أن الإنسان يتجه نحو الطبيعة، بمعنى أن لديه حاجات لا يمكن إشباعها إلا عن طريق موضوعات أو أشياء ليست هى ذاته. والطبيعة تتجه نحو الإنسان بمعنى أنها وسيلة إشباع تلك الحاجات. وفضلاً عن ذلك فإن إشباع الإنسان لحاجاته يتضمن النشاط أو العمل من جانبه. وبمعنى ما ، الإشباع التلقائى للحاجة الفيزيائية الأولية عن طريق حيازة موضوع جاهز ، إذا جاز هذا التعبير ، هو العمل ، ولكنه ليس العمل الإنسانى أو النشاط الإنسانى على وجه التخصيص أو الدقة؛ ليس على الأقل العمل الإنسانى أو النشاط الإنسانى إذا نظرنا إليه ببساطة على أنه فعل فيزيائي. فشخص ما قد يجلس ويشرب من جدول ليروى ظمأه مثلاً، بيد أن ذلك هو ما تفعله كثير من الحيوانات. إن العمل يصبح إنسانيًا على وجه التخصيص أو الدقة عندما يحول الإنسان موضوعًا طبيعيًا عن وعى

ليشبع حاجاته، وعندما يستخدم وسائل أو أدوات ليفعل ذلك. وبمعنى آخر ، الصورة الأساسية للعمل الإنسانى وعلاقة الإنسان الأساسية بالطبيعة هى النشاط المنتج ، أو إيجاده الواعى لوسائل إشباع حاجاته.إن الإنسان هو أساسًا إنسان اقتصادى ، رغم أن ذلك لا يعنى أنه لا يستطيع أن يكون شيئًا سوى أنه إنسان اقتصادى .

ومع ذلك ، فإن الإنسان لا يستطيع أن ينمو ويصبح إنسانًا إذا لم يكن موضوعًا بالنسبة لإنسان آخر أيضًا. وبمعنى آخر الإنسان كائن اجتماعي، أى أن العلاقة بأقرانه أساسية لوجوده كإنسان. والصورة الأساسية للمجتمع هى الأسرة. ونستطيع القول، بالتالي،إن الحقيقة الواقعية الأساسية التى يوجه إليها ماركس انتباهه هى الإنسان المنتج من حيث إنه يرتبط بعلاقتين : بالطبيعة وبالموجودات الإنسانية الأخرى . أو لما كان لفظ " الإنسان المنتج " يتضمن سلفا علاقة بالطبيعة فإننا نستطيع القول إن الحقيقة الواقعية الأساسية التى يهتم بها ماركس هى الإنسان المنتج فى المجتمع .

وبالتالى فإن الإنسان ، عند ماركس ، ليس هو أساسًا موجود متأمل، بل هو موجود نشط، وهذا النشاط هو أساسًا مادة الإنتاج. وليست العلاقات بين الإنسان والطبيعة استاتيكية بل إنها علاقات متغيرة. فهو يستخدم وسائل الإنتاج ليشبع حاجاته ، ومن ثم توجد حاجات جديدة ، تؤدى إلى تطور أبعد فى وسائل الإنتاج. وفضلاً عن ذلك فإن كل مرحلة فى تطور وسائل الإنتاج من أجل إشباع حاجات الإنسان تناظرها علاقات اجتماعية بين الناس. ويؤلف التفاعل الديناميكى بين وسائل ، أو قوى الإنتاج والعلاقات الاجتماعية بين الناس أساس التاريخ. وعندما يتحدث ماركس عن حاجات الإنسان الفيزيائية الأساسية فإنه يؤكد أن " الواقعة التاريخية الأولى هى إيجاد الوسائل التى تمكّن الإنسان من إشباع هذه الحاجات"[(1)]. بيد أن ذلك يؤدى كما رأينا إلى ظهور حاجات جديدة ، وإلى تطور فى وسائل الإنتاج ، وإلى أشكال جديدة من العلاقات الاجتماعية. وبذلك فإن ما يُسمى

(1) Deutche Ideologie ,W.111,p.28: The German Ideology ,p.61(parts 1and 111,trans .byw.lough and c.p.Magill,London,1912).

فى الإحالات يعنى حرف (s) طبعة أعمال ماركس وإنجلز التى نشرها Dietz verlag ,Berllin, 1971

الواقعة التاريخية الأولى تتضمن فى ذاتها ، كما هو الحال فى الجرثومة ، تاريخ الإنسان بأسره. وهذا التاريخ هو ، عند ماركس ، "محل" الجدل إذا جاز هذا التعبير. بيد أنه من الأفضل أن نخصص لتفسير جدل التاريخ عند ماركس القسم القادم. ويكفى ملاحظة هنا أن نظريته عن التاريخ مادية؛ بمعنى أن العنصر الأساسى فى التاريخ عنده هو نشاط الإنسان الاقتصادي؛ نشاط الإنتاج ليشبع حاجاته الفيزيائية .

لقد وجهنا الانتباه من قبل إلى واقعة مفادها أن إنجلز مدّ الجدل إلى الطبيعة ذاتها ، وظور بالتالى ما يمكن أن نسميه بفلسفة الطبيعة. وثمة خلاف ونزاع حول ما إذا كان هذا المد يتطابق مع موقف ماركس. فإذا افترض المرء بالطبع أن الطبيعة عند ماركس لا توجد بالنسبة لنا إلا من حيث إنها المجال لتحول عن طريق العمل الإنساني، وأن الحركة الجدلية مقتصرة على التاريخ ، الذى يفترض علاقة ديناميكية بين الإنسان وبيئته الطبيعية ، فإن مد الجدل إلى الطبيعة لا يؤلف فى ذاته جدة فحسب ، بل يؤلف تغيرًا فى التصور الماركسى للجدل أيضًا. وربما تكون هناك حركة جدلية فى تطور معرفة الإنسان العلمية. بيد أنه يصعب أن نعزوها إلى الطبيعة فى ذاتها منظورا إليها بمنأى عن الإنسان. إن ماركس لم يركز فى حقيقة الأمر على التاريخ الإنسانى فحسب بحيث يمكن القول إنه يستبعد عمليًا فلسفة الطبيعة.إن المسألة هى استبعاد من حيث المبدأ، غير أنه يجب تذكر أن حركة التاريخ الجدلية عند الماركسية ليست هى التعبير عن الحركة الداخلية للفكر المطلق: فهى حركة الواقع ذاته. إنها يمكن أن توجد فى العقل الإنسانى من جديد ولكنها أولاً حركة الواقع الموضوعي. وبالتالى إذا لم نرد التشديد على بعض أقوال ماركس حتى نحوّله إلى مثالى ، فإنه لا يبدو لى أن موقفه يستبعد فكرة جدل الطبيعة من حيث المبدأ. وعلاوة على ذلك ، لقد كان ماركس يعى جيدًا أن صديقه كان مهتما بجدل الطبيعة ، ويبدو أنه استحسن ذلك، أو أنه على أية حال لم يظهر استهجانًا. وبالتالى حتى إذا كان القول بأن إنجلز لم يكن مخلصا لفكر ماركس وأنه أرسى أساس صيغة آلية (ميكانيكية) للمادية الجدلية ، يُنظر فيها ببساطة لحركة التاريخ على أنها استمرار للحركة الضرورية للمادة ذاتية الحركة محل خلاف ، فإننى لست حريصًا على أن آخذ على عاتقى بأن أؤكد أن ماركس قد استبعد امتداد الجدل إلى الطبيعة فى ذاتها. وإذا سلمنا ببعض عباراته، فربما كان مضطرًا إلى استبعاده، بيد أنه لا يبدو أنه فعل ذلك فى حقيقة الأمر .

ومهما يكن الأمر ، فإن إنجلز قد اصطدم فيما يسميه (فذلكة الرياضيات والعلوم الطبيعية)[١] بواقعة مؤداها أنه لا يوجد شيء فى الطبيعة ثابتًا واستاتيكياً، ولكن الكل فى حركة وتغير وتطور. وقد حاز إعجابه كما يخبرنا هو ثلاثة عوالم بصفة خاصة: أولها اكتشاف الخلية عن طريق التكاثر والتنوع اللذين تطور منهما النبات والأجسام الحيوانية: وثانيها،قانون تحول الطاقة ، وثالثها ، إعلان داروين نظرية التطور. وعندما تأمل إنجلز فى الطبيعة كما يكشف عنها العلم المعاصر توصل إلى نتيجة مفادها أن " نفس القوانين الجدلية للحركة فى الطبيعة تؤكد ذاتها فى اختلاط تغيرات لا حصر لها تحكم حدوث الأحداث الواضح فى التاريخ". [٢]

ويلخص إنجلز فى كتابه " **جدل الطبيعة** " [٣]هذه القوانين في: قانون تحول الكم إلى الكيف، والنفاذ المتبادل للأضداد، ونفى النفى (أو سلب السلب). وتوجد بعض الأمثلة المقتبسة أحيانًا لهذا القانون الأخير ، وهو نفى النفى ، فى كتابه " **الرد على دوهرينج** ". ويتحدث إنجلز ،. مثلاً عن بذرة الشوفان التى يفترض أنها تنتفى عندما تنبت، وينمو النبات. ثم ينتج النبات كثرة من البذور وهى نفسها تنتفي. ويكون لدينا" نتيجة لنفى النفى هذا بذرة الشوفان الأصلية مرة ثانية، رغم أنها لن تكون كما كانت، بل إنها تكون عشرة أضعاف أو عشرين ضعفا، أو ثلاثين ضعفًا"[٤]. وعلى نحو مماثل تنفى اليرقة البيضة التى تخرج منها وتتحول بمرور الأيام إلى فراشة ثم تنتفى بموتها .

وعما إذا كانت ألفاظ منطقية مثل " النفي" و " التناقض" ملائمة فى هذا الصدد ، فإن ذلك محل خلاف: غير أننا لن نسهب فى شرح هذه المسألة . وبدلاً من ذلك نستطيع ملاحظة أن إنجلز يستمد نتيجة مهمة فيما يخص الفكر الإنسانى والمعرفة من طبيعة المجال المزدوج لتطبيق الجدل، وأعنى بذلك الطبيعة والتاريخ الإنساني[٥]. فمن وجهة نظره اكتشاف هيجل العظيم هو أن العالم مركب ليس من أشياء منتهية بل من مسارات.

---

(1) Anti Duhring ,p.xv(Stuttgart,1919):Anti Duhring ,p.17(London ,1959,2nd edition)
(2) Dialekik der Nature ,p.53(Berlin,1952):Dialectics of Nature ,p.83(London,1954).
(3) Ibid
(4) Anti –Duhring ,p.138(p.18)

(٥) لو تحدثنا بدقة ، فإنه يوجد عند إنجلز ثلاثة مجالات للتطبيق. إذ إن الجدل ليس شيئًا سوى علم القوانين العامة للحركة، والتطور فى الطبيعة، والمجتمع الإنسانى والفكر Anti Duhring .p.144(p.193)

والقول بأن كلاً من الطبيعة والتاريخ الإنسانى مسار أو مسارات صحيح. وينجم عن ذلك أن المعرفة الإنسانية من حيث إنها مرآة لهذه الحقيقة الواقعية المزدوجة هى نفسها مسار لم يصل ولا يمكن أن يصل إلى نسق ثابت ومطلق من الحقيقة. لقد رأى هيجل أن "الحقيقة تكمن فى مسار المعرفة نفسها ، أو فى التطور التاريخى الطويل للعلم الذى يرتقى من مستويات أدنى إلى مستويات أعلى من المعرفة من دون أن يصل، عن طريق اكتشاف ما يسمى بالحقيقة المطلقة ، إلى الحد الذى يمكن أن يمضى قدمًا إليه ولا يمضى قدمًا أبعد من ذلك ، حيث لا يبقى شيء سوى أن يضع المرء يده على حجره ويتأمل فى الحقيقة المطلقة التى تم التوصل إليها"[١]. لا يوجد ولا يمكن أن يوجد مذهب من مذاهب الفلسفة مطلق يزعم أن له الحق وحده تعلمه وقبوله. ولما كانت الحقيقة المطلقة هى بدقة وفى واقع الأمر ما يضعه فلاسفة نصب أعينهم فإننا نستطيع القول إن الفلسفة تصل إلى نهاية مع هيجل. وبدلاً من ذلك فإن لدينا معرفة علمية تدريجية تتطور جدليا بالواقع الذى هو عرضة دائمًا لتغير وتطور أبعد.

وبالتالى فإن إنجلز مثله مثل ماركس ، يهاجم فكرة " الحقَائق الأزلية " . لقد وجد نفسه مضطرًا إلى التسليم بأن ثمة حقائق لا يمكن لأحد أن يشك فيها سوى المعتوه ، ومنها على سبيل المثال القول بأن اثنين واثنين يساويان أربعة، " وزوايا المثلث الثلاث تساوى مجموع زاويتين قائمتين، وباريس توجد فى فرنسا ، والإنسان الذى لا يأكل شيئًا يموت جوعا ، وغيرها"[٢]. غير أن هذه الحقَائق ، كما يقول إنجلز ، هى تفاهات ، أو تفاهات بديهية ولا أحد يبجّلها أو يعظمها بالعنوان الوقور " حقائق أزلية " إذا لم يرد أن يستمد من وجودها نتيجة مفادها أن فى مجال التاريخ الإنسانى ثمة قانونا أخلاقيا أزليا وماهية أزلية للعدالة وغيرهما. بيد أن نوعًا من هذه النتيجة خاطئ بصورة دقيقة: فكما أن الفروض فى الفيزياء والبيولوجيا تخضع للمراجعة بل وحتى لتغير ثورى فكذلك الحال فى الأخلاق .

(1) Ludwig Feurbach,p.4(p.21)
(2) Ludwig Feurbach,p.81(p.22)

وبالتالى فإن ماركس وإنجلز لم يصورا تأويلهما للواقع بأنه مذهب الفلسفة النهائى والمطلق. حقًا ، لقد نظرا إليه على أنه علم وليس فلسفة تأملية أو نظرية . وذلك يعني، بطبيعة الحال ، أنهما نظرًا إليه على أنه يقتلع كل التأويلات السابقة ويحل محلها غصبًا ، سواء أكانت مثالية أم مادية. والعلم عندهما ليس شيئًا يمكن أن يبلغ صورة ثابتة أو نهائية على الإطلاق. وإذا كان الواقع هو عملية جدلية ، فكذلك الأمر بالنسبة للفكر الإنسانى ، من حيث إنه ، إذا شئنا القول ، يعكس الواقع ولا يلوذ بعالم وهمى من حقّائق أزلية وماهيات ثابتة.

ويفترض هذا الإنكار للحقائق الأزلية ، والأوضاع الثابتة ، والحلول النهائية لو أخذناه بذاته أن موقفا منفصلاً من فلسفتهما سيكون الموقف الملائم الذى يدعمه ماركس وإنجلز. لكنهما لم ينظرا إليه على أنه ببساطة ممارسة نظرية فى تفسير العالم والتاريخ. وهو بدقة الموقف النظرى وغير المتحيز الذى انتقداه بشدة عند هيجل. غير أن مضامين رؤيتهما للمادية الجدلية من حيث إنها أداة عملية أو سلاح هو موضوع لابد أن نتركه الآن .

٥ - إن النظرية الماركسية عن التاريخ مادية ، كما رأينا ، بمعنى أن الموقف الأساسى يوصف بأنه علاقة بين الإنسان ، منظورًا إليه على أنه كائن مادى ، والطبيعة : فالإنسان يوجد عن طريق نشاطه الفيزيائى وسائل إشباع حاجاته الأساسية ، بيد أنه لابد أن نضيف القول إن نشاط الإنسان المنتج يحدد ، بصورة مباشرة أو غير مباشرة ، حياته السياسية وتشريعه، ودينه، وفنه ، وفلسفته. وفى هذا السياق لا تتضمن المادية، كما لاحظنا من قبل ، إنكار الحقيقة الواقعية للعقل أو الوعى . ولا تتضمن إنكار كل قيمة لأنشطتنا الثقافية التى تعتمد على العقل. لكنها تؤكد أن البنية الفوقية الثقافية بوجه عام تعتمد على، أو بمعنى ما تتحدد عن طريق البنية التحتية الاقتصادية .

ويميز ماركس بين عنصرين فى البنية التحتية الاقتصادية هما: قوى الإنتاج المادية ، والعلاقات الإنتاجية ، ويعتمد العنصر الثانى على العنصر الأول. " ففى الإنتاج الاجتماعى لحياة الكائنات الانسانية تنخرط هذه الكائنات فى علاقات ضرورية محددة تكون مستقلة عن إرادتها ، علاقات إنتاجية تناظر مرحلة محددة فى تطور قوى إنتاجها المادي. ويشكل

مجموع العلاقات الإنتاجية هذه بنية المجتمع الاقتصادية"[1]. فى هذه العبارة تتوحد بنية المجتمع الاقتصادية بالفعل بمجموع الإنتاجية كلها. ولكن من حيث إنه يُفترض أن هذه العلاقات تناظر مستوى معينًا من تطور قوى المجتمع الإنتاجية المشار إليها ، ومن حيث إن نشأة الصراع بين القوى الإنتاجية والعلاقات الإنتاجية فى مجتمع معين هى خاصية أساسية فى تصور ماركس للمجتمع الإنسانى ، فإنه يتضح أنه لابد أن نميز عنصرين رئيسيين فى بنية المجتمع الاقتصادية، البنية التى يصفها ماركس أيضًا بأنها نمط من الإنتاج .

ويشمل لفظ " قوى الإنتاج المادية " أو "القوى الإنتاجية المادية " بوضوح الأشياء المادية كلها التى يستخدمها الإنسان بوصفها أدوات صناعية فى نشاطه المنتج ، وأعنى فى إشباع حاجاته الفيزيائية بدءًا من أدوات حجر الصوان البدائية حتى معدات الميكنة الحديثة الأكثر تركيبا. كما أنها تتضمن القوى الطبيعية من حيث إن الإنسان يستخدمها فى عملية الإنتاج. كما أن اللفظ يمكن أن يشمل من الناحية الظاهرية تلك الأشياء المطلوبة كلها أو الضرورية للنشاط الإنتاجى حتى إذا لم تدخل فيها بصورة مباشرة [2].

وبالتالى إذا كان اللفظ ينطبق على وجه الدقة وبصفة خاصة على الأشياء التى تتميز عن الإنسان نفسه فإن الإنسان يُفترض مسبقا بصورة واضحة. ويميل ماركس إلى التحدث عن قوى الإنتاج من حيث إنها تفعل هذا أو ذاك، غير أنه ليس أحمق ليفترض أن هذه القوى تطوّر نفسها بدون أى نشاط. "إن الشرط الأولى لكل تاريخ إنسانى هو بالتأكيد وجود أفراد بشر أحياء "[3]. ويتحدث ماركس فى كتابه "**البيان الشيوعي**" عن البرجوازية من حيث إنها تحدث تغييرا شاملا فى وسائل الإنتاج، وبالتالى فى العلاقات الإنتاجية. ومع ذلك فإنه يرى فى كتابه " **الأيديولوجيا الألمانية** " أن إيجاد الحياة سواء حياة المرء الخاصة عن طريق العمل أم حياة شخص آخر عن طريق الإنجاب تتضمن باستمرار علاقة

---

(1) Zur kritik der politschen Ockonomie,p.x(1,p.363)
(2) Cf.Das Kapital,1,p.143(1,pp.172-173)
(3) Deutche Ideologie,w.111,p.20(p.7)

اجتماعية، بمعنى تعاون عدة أفراد. وبعد أن لاحظ أنه ينجم عن ذلك أن نمطا معينًا من الإنتاج يرتبط باستمرار بنمط معين من التعاون يؤكد أن هذا النمط من التعاون هو ذاته " قوى إنتاجية " (١).وهو يعنى ، بالطبع، أن العلاقة الاجتماعية بين الناس فى عملية الإنتاج يمكن أن تؤثر على حاجات الإنسان وعلى القوى الإنتاجية. ولكن إذا اعتبرنا أن نمط التعاون فى عملية العمل قوة إنتاجية ، فإنه يبدو أنه لا يوجد مبرر لماذا لا تعد البروليتاريا، مثلاً، قوى إنتاجية حتى إذا كان ماركس يستخدم اللفظ بوجه عام بالنسبة لأدوات ، أو وسائل الإنتاج وليس بالنسبة للإنسان نفسه(٢). وعلى أية حال ، يصعب أن نلزمه على نحو شهير باستخدام دقيق، وكلى لهذه الألفاظ.

وفضلاً عن ذلك ، فإن لفظ " العلاقات الإنتاجية " يعنى علاقات – الملكية كلها. ويخبرنا ماركس فى كتابه "**نقد الاقتصاد السياسى**" بأن علاقات الملكية هى ببساطة تعبير قانونى بدلاً من " العلاقات الإنتاجية ". ومع ذلك فإن لفظ "العلاقات الإنتاجية "(٣) يشير بوجه عام إلى العلاقات الاجتماعية بين الناس من حيث إنهم منخرطون فى العمل. ويُفترض أن هذه العلاقات تعتمد كما رأينا على مرحلة تطور القوى الإنتاجية وتشكل الاثنتان معا بنية الاقتصاد التحتية .

ويُفترض أن بنية الاقتصاد التحتية هى شرط البنية الفوقية. "إن نمط إيجاد الحياة المادية هو شرط لعملية الحياة الاجتماعية، والسياسية والذهنية بوجه عام. إن وعى الموجودات الإنسانية ليس هو الذى يحدد وجودها ، بل ،على العكس، إن الموجود الاجتماعى هو الذى يحدد وعيها"(٤). ويتضح أن العبارة التى تقول إن البنية التحتية هى "شرط " للبنية الفوقية غامضة.إن العبارة لن تكون مزعجة تمامًا لو أخذناها بمعنى ضعيف جدا. ولا تصبح ممتعة إلا إذا كان معنى اللفظ "يكون شرطا لـ " يقترب من لفظ "يحدد " .

---

(1) I bid

(٢) يقول ماركس بوضوح فى كتابه " بؤس الفلسفة" إن البروليتاريا الثورية هى أعظم القوى الإنتاجية كلها. see below.p.328.

(3) Zur Kritik der politischen Ockonomie,p.x(1,p.363)

(4) I bid,p.xi(1,p.363).

وهى فى الأعم الأغلب تؤخذ بهذا المعنى القوى فى واقع الأمر. وبذلك فإنه تم التأكيد مثلاً على أن التسلسل الهرمى (من الله حتى جوقة الملائكة وزمرة القديسين) للاهوت الوسيط هو ببساطة انعكاس أيديولوجى للبناء الإقطاعى الوسيط الذى حددته عوامل اقتصادية. كما أن نشأة البرجوازية وقدوم نمط الإنتاج الرأسمالى قد انعكسا فى التحول من الكاثوليكية إلى البروتستانتية. ويرى إنجلز أن مذهب الجبرية الكالفينى قد عكس الواقعة الاقتصادية المفترضة وهى أن النجاح والإخفاق فى التنافس التجارى لا يتوقف على استحقاقات شخصية بل على القوى الاقتصادية غير المفهومة ، والتى لا يمكن التحكم فيها. ومع ذلك فإن إنجلز هو أيضًا الذى احتج على أن مذهب ماركس ومذهبه هو قد أسئ فهمهما. فهما لا يعنى مطلقًا أن أفكار الإنسان هى ببساطة انعكاس باهت أو شاحب لظروف اقتصادية بمعنى أن علاقة الاعتماد هى على وجه الدقة من جانب واحد.إن الأفكار (وأعنى أن الأفكار تلهم الناس) يمكن أن تؤثر على البنية التحتية التى تكون شرطا لها.

وأظن أن حقيقة الأمر هى أن ماركس وإنجلز فى قلبهما لتصور التاريخ المثالى لم يشددا على نحو غير طبيعى على التأثير المحدد للبنية التحتية الاقتصادية. ولكنهما بمجرد أن عرضا رؤيتهما عن العالم بألفاظ تفترض أن عالم الوعى والأفكار عندهما يحدده ببساطه نمط الإنتاج الاقتصادى فإنهما وجدا نفسيهما مضطرين إلى تعديل هذه الرؤية البسيطة. إن البنية السياسية والقانونية تحددها البنية التحتية الاقتصادية بصورة مباشرة أكثر من أن تكونا بنيتين فوقيتين أيديولوجيتين مثل الدين والفلسفة. والأفكار الإنسانية، رغم أنها مشروطة بالظروف الاقتصادية ، يمكن أن تؤثر على هذه الظروف. لقد كان عليهما أن يسلما بهذا التأثير بالفعل لو أنهما أرادا أن يسلما بفاعلية ثورية.

ولنعد الآن إلى جانب من جوانب التاريخ أكثر ديناميكية. يرى ماركس أنه "فى مرحلة معينة فى تطور قوى المجتمع الخاصة بالإنتاج تعارض هذه القوى(حرفيا " تناقض") العلاقات الإنتاجية الموجودة" (1). وأعنى بذلك أنه عندما تتطور قوى الإنتاج

(1) Zur Kritik der politischen Ockonomie,p.x(1,p.363)

فى حقبة اجتماعية معينة حتى إن العلاقات الإنتاجية الموجودة وبصفة خاصة علاقات الملكية تصبح قيدا على تطور أبعد لقوى الإنتاج ، يكون هناك تناقض داخل بنية المجتمع الاقتصادية، وتحدث ثورة، وتغير كيفى إلى بنية اقتصادية جديدة وحقبة اجتماعية جديدة. ويلازم هذا التغير فى البنية التحتية تغيرات فى البنية الفوقية. ويحدث وعى الإنسان السياسى والتشريعى والدينى والفنى والفلسفى ثورة تتوقف على ثورة فى المجال الاقتصادى وتكون مكملة لها.

ويصر ماركس على أن ثورة من هذا النوع، أى التغير إلى حقبة اجتماعية جديدة ، لا تحدث حتى تتطور قوى الإنتاج إلى الحد الأكثر كمالاً الذى يتناسب مع العلاقات الإنتاجية الموجودة، وتكون الظروف المادية لوجود صورة المجتمع الجديدة موجودة من قبل داخل الصورة القديمة . لأن تلك هى الحالة الفعلية التى تضم أو تحوى تناقضًا؛ أعنى تناقضًا بين قوى الإنتاج والعلاقات الاجتماعية الموجودة. ولا يحدث التغير الكيفى فى بنية المجتمع الاقتصادية أو فى نمط الإنتاج حتى ينضج تناقض داخل المجتمع القديم ، إذا جاز هذا التعبير، عن طريق سلسلة من التغيرات الكمية .

وبالتالى ، إذا عبّرنا عن النظرية على هذا النحو ، فإنها تعطى انطباعًا هو أنها ببساطة نظرية تكنولوجية وآلية. أعنى أنه يبدو كما لو أن ثورة اجتماعية أو الانتقال من حقبة إلى أخرى ، يحدث لا محالة وبصورة آلية، وكما لو كان وعى الإنسان بضرورة التغيير وفاعليته الثورية يؤلفان ظاهرة عرضية لا يكون لها تأثير فعلى على سبب الأحداث. ولكن رغم أن هذا التأويل ينسجم مع المذهب العام الذى يقول إن ظروف الحياة المادية هى التى تحدد الوعى وليس العكس، فإنه قلما ينسجم مع إصرار ماركس على وحدة النظرية والممارسة، وإصراره على ضرورة إعداد نشط أو فعّال لإطاحة البروليتاريا الثورية بالاقتصاد الرأسمالي. وبذلك ، رغم أن ماركس يميل أحيانًا إلى التحدث كما لو كانت قوى الإنتاج المادية فاعلا ثوريا حقيقيًا ، فإنه يجب علينا أن نُدخل فكرة الحرب الطبقية وفكرة النشاط الإنسانى .

يصوّر ماركس وإنجلز حالة من الشيوعية البدائية فى فجر التاريخ تمتلك فيها القبيلة الأرض وتفلحها بصورة مشاعة ، ولا وجود فيها لتقسيم طبقي. ومع ذلك، بمجرد أن أُدخلت الملكية الخاصة نشأ فى الحال تقسيم المجتمع إلى طبقات اقتصادية. لقد كان ماركس يعى بالطبع أن التمييزات الاجتماعية فى مجتمع متحضر تكوّن نموذجا أكثر أو أقل تركيبا. بيد أن ميله العام هو تبسيط الموقف بتصوير التمييز الأساسى بأنه تمييز بين المُضطهدِين و المضطهدين ، والمُستغِلين والمستغلين . وبالتالى ،فإنه فى كل صور المجتمع التى تفترض تأسيس الملكية الخاصة ثمة عداوة بين الطبقات ؛ عداوة تكون كامنة تارة، ومعلنة تارة أخرى. "وتاريخ كل مجتمع هو بالتالى تاريخ صراع الطبقات"[١]. وتصبح الدولة الأداة أو الوسيلة للطبقة المهيمنة. وكذلك الأمر بالنسبة للقانون. كما تحاول الطبقة المهيمنة أن تفرض تصوراتها الأخلاقية الخاصة. ومن ثم فإن تصور الطبقة فى جدل التاريخ الماركسى يحل محل تصور هيجل للدولة القومية، وتحل الحرب الطبقية محل الحروب القومية. [٢]

وتصبح الحرب الطبقية أو الصراع الطبقى له أهميته ودلالته بصفة خاصة فى المرحلة عندما تتطور قوى الإنتاج فى حقبة اجتماعية معينة حتى إن العلاقات الاجتماعية الموجودة وبصفة خاصة علاقات الملكية تتحول إلى عائق وقيد. لأن الطبقة المهيمنة تحاول أن تدعم العلاقات الإنتاجية الموجودة ، بينما يكون من مصلحة الطبقة الصاعدة الإطاحة بهذه العلاقات. وعندما تدرك الطبقة الصاعدة التناقض بين قوى الإنتاج والعلاقات الإنتاجية، تلك الطبقة التى يكون من مصلحتها الإطاحة بالنظام الاجتماعى القديم الموجود ، تحدث الثورة. ثم تستخدم الطبقة المهيمنة الجديدة بدورها الدولة والقانون كوسائل أو أدوات. وتستمر هذه العملية لا محالة حتى يتم إلغاء الملكية الخاصة وإبطالها ويتم معها إلغاء تقسيم المجتمع إلى طبقات عدائية بصورة متبادلة .

(1) Mainfest der Kommunistuichen partei,w,iv,p.462:Commuist Manifesto, p.125(edit. H.J.laski,London,1948)

واضح أن ذلك يشير إلى كل تاريخ معروف بعد انتقال الشيوعية البدائية .

(٢) أعنى أن الحرب الطبقية يُنظر إليها على أنها حروب أساسية وقومية تفسرها ألفاظ اقتصادية.

يرى ماركس فى مقدمة كتابه " **مساهمة فى نقد الاقتصاد السياسي**" أنه فى إمكاننا أن نميز بشكل عام إجمالى أربع حقب اجتماعية تدريجية تؤلف معا ما قبل تاريخ البشرية الأولى. الحقبة الآسيوية ، والتى يسميها إنجلز **جينات** التنظيم؛ وهى حقبة الشيوعية البدائية. وتتميز هذه الحقبة ، كما رأينا ، بملكية عامة أو مشاعة للأرض ، والعمل المشترك، وعدم وجود الملكية الخاصة. بيد أنه مع تأسيس الملكية الخاصة التى يربطها إنجلز بالتغير من نظام سيادة الأم إلى نظام السلطة الأبوية وبتطورات فى طرق الإنتاج، أصبح تكدس الثروة الخاصة ممكنًا. فمن الممكن ، مثلاً لشخص أن ينتج أكثر مما هو مطلوب أو ضرورى لحاجاته الخاصة، وبذلك نشأ تقسيم بين الأغنياء والفقراء ، وأصبحت صورة جديدة من التنظيم الاقتصادى ضرورية. وإذا تساءلنا ما القوى الإنتاجية الجديدة المسئولة عن التحول فإن الحديد قد يُذكر بصفة خاصة ، رغم أن الذات لم تتطور. وعلى أية حال ، جعل نمو الملكية الخاصة والثروة من الضرورى أن يكون لدى الأغنياء المتوقعين أو المنتظرين عمل تحت تصرفهم. بيد أنه لم يكن هناك كما هى الحال فى ظل الشيوعية البدائية عمل حر متاح ، وكان لابد من الحصول على الأرقاء عن طريق الأسرى فى الحرب .

وبذلك فإننا ننتقل إلى الفترة العتيقة أو القديمة، والتى تتصف بالعبودية وبالعداوة الطبقية بين الأحرار والعبيد. ونشأت فى هذه البنية الاقتصادية، التى يمثلها اليونان والرومان ، مؤسسات قانونية وسياسية مناظرة ، والبنية الفوقية الأيديولوجية الرائعة للعالم الطبقي.

ورغم أن ماركس وإنجلز يذكران عوامل تاريخية متعددة أسهمت فى التحول من الحقبة القديمة إلى الحقبة الإقطاعية ، التى وصلت إلى ذروتها فى العصور الوسطى فإنهما لم يقدما أى تفسير مقنع للقوة وللقوى الإنتاجية المسئولة عن التحول. ومع ذلك ، فإنه حدث ، وانعكس النظام الإقطاعى فى مؤسسات هذا العصر السياسية والقانونية ، كما انعكس فى دين وفلسفة العصر الوسيط ، رغم أنه انعكس بصورة غير مباشرة .

وإبان الفترة الوسيطة تطورت فئة وسطى أو البرجوازية بالتدريج .غير أن ميولها لجمع الثروة قد أعاقتها عوامل مثل القيود الإقطاعية والتنظيمات النقابية ، ونقص العمل

الحر مقابل أجر. ومع ذلك فإنه مع اكتشاف أمريكا وفتح أسواق فى أنحاء مختلفة من العالم أُعطيت دفعة قوية للتجارة، والملاحة ، والصناعة. وأصبحت موارد جديدة للثروة متاحة، وفى نهاية العصور الوسطى أسهم تسوير الأرض عن طريق النبلاء، وعوامل أخرى فى تكوين طبقة من الأشخاص لم تكن لديهم ملكية وكانوا على استعداد لأن يُستأجروا ويُستغلوا. وقد حان الوقت للتغيير، وأطاحت طبقة وسطى جديدة بالنظام النقابى لصالح الحقبة الأولى من المجتمع الرأسمالي. وأخيرًا أحدث البخار، ونظام الميكنة انقلابًا وتغييرًا فى الصناعة ، فقد فُتحت الأسواق العالمية، وتعرضت وسائل الاتصال لتطور ملحوظ، وانخرطت البرجوازية فى الخلفية التى أبقت عليها الطبقات من العصور الوسطى.

إن نموذج التنظيم فى المجتمع الإقطاعى مركب للغاية، كما كان يعى ماركس، حتى إنه لا يمكن رد وجوده إلى عداوة طبقية واحدة بسيطة مثل العداوة بين الأشراف ورقيق الأرض. أما فى المجتمع الرأسمالى فإننا نستطيع أن نرى، كما يرى ماركس الذى يوجه معظم اهتمامه إليه بالطبع ، تبسيطًا تدريجيًا. لأنه يوجد ميل لدى الرأسمالى لأن يركز على أيد أقل وآلات زراعية ذات طابع عالمى بصورة كبيرة أو قليلة. وفى الوقت نفسه انخرط كثير من الرأسماليين الصغار فى صفوف البروليتاريا[1]، التى مالت إلى اتخاذ طابع عالمى أيضًا. وبذلك تواجهنا طبقتان بارزتان هما :المُستغلون والمستغلون. ويفترض لفظ "الاستغلال" بالطبع فرض ساعات عمل طويلة مقابل أجور لا تكاد تكفى العيش. ولكن رغم أن ماركس يهاجم بالفعل مساوى الحقب الأولى من الثورة الصناعية فإن المعنى الأولى للفظ عنده فنى ، وليس انفعاليًا. وطبقا للمذهب المعروض فى كتاب " **رأس المال** " فإن القيمة الكلية للسلعة، كما رأينا، هى عمل مبلور إذا جاز هذا التعبير؛أى أنها ترجع إلى العمل المبذول فى إنتاجها. وبذلك فإن نظام الأجور هو استغلال بالضرورة ، بغض النظر عن قيمة الأجور المدفوعة. لأن الرأسمالى يسرق من العامل فى جميع الأحوال. إن الواقعة التى تقول إن الرأسمالى هو شخص عطوف وإنسانى ويبذل قصارى جهده ليحسن الأجور وظروف العمل لا تختلف عن الموقف الأصلى الذى هو عداوة ضرورية بين الطبقتين.

(١) هذا ما يقوله ماركس فى كتابه "البيان الشيوعي" الذى يؤرخ له. ويجب علينا أن نتذكر، من بداية عام ١٨٤٨ .

وطورت البرجوازية فى الحال قوى الإنتاج إلى حد غير معروف ولا يخطر على البال. لكنها فى الوقت نفسه طورتها إلى الدرجة التى لم تعد تتلاءم مع العلاقات الإنتاجية الموجودة. ويبين التكرار المتعاقب للأزمات الاقتصادية مثلاً هذه الواقعة كما يرى ماركس. وبذلك فإن الوقت يقترب للإطاحة بالنظام الرأسمالي. ومهمة الفاعلية الثورية ، وبصفة خاصة الحزب الشيوعي، هى تحويل البروليتاريا من طبقة فى ذاتها، إذا استخدمنا لغة هيجل ، إلى طبقة لذاتها أى طبقة تعى ذاتها ، وتعى رسالتها.وتستطيع البروليتاريا بالتالى أن تطيح بالنظام الرأسمالي، وتستولى على جهاز الدولة وتستخدمه لتأسيس الأسلوب الاستبدادى الذى يمهد الطريق للمجتمع الشيوعى . وفى هذا المجتمع تضمحل الدولة السياسية وتتلاشى، لأن الدولة هى وسيلة للمحافظة على وضعها الخاص عن طريق طبقة مهيمنة فى مواجهة طبقة أو طبقات أخرى. وفى ظل طبقة الشيوعية تختفى الحرب الطبقية.

ولما كانت البرجوازية نفسها قد طورت قوى الإنتاج فإننا قد نميل إلى أن نتساءل ما القوى الإنتاجية الجديدة التى تظهر والتى يقيدها نمط الإنتاج الرأسمالي؟ لكن ماركس كان مستعدا برده ويخبرنا فى كتابه "**بؤس الفلسفة**" بأن أعظم قدر من القوى الإنتاجية هو "الطبقة الثورية نفسها " [1] وتلك هى القوة الإنتاجية التى تدخل فى صراع مع النظام الاقتصادى الموجود وتطيح به عن طريق ثورة .

إن التاريخ الإنسانى هو بالتالى تقدم جدلى من شيوعية بدائية إلى شيوعية متطورة. والمراحل الوسيطة ضرورية من وجهة نظر ما على الأقل. إذ عن طريقها تطورت قوى الإنتاج وتغيرت العلاقات الإنتاجية بصورة مناظرة بالقدر الذى لم تعد به الشيوعية المتطورة نتيجة ممكنة فحسب ، بل نتيجة حتمية ولا مناص منها. ولكن النظرية الماركسية عن التاريخ هى وسيلة أو سلاح أيضًا، وليست فحسب تحليل ملاحظ لأوضاع تاريخية.

(1) W.1v,181: The poverty of philosophy,edited by C.p.Dutt and v.Chattopadhyaya,p.146(London,no ate)p.174(London 1956).

واضح أن ذلك يشير إلى كل تاريخ معروف بعد انتقال الشيوعية البدائية .

إنها وسيلة تصبح البروليتاريا بواسطتها ، عن طريق طليعة حزبها الشيوعي،على وعى بذاتها ، وبالمهمة التاريخية التى يجب عليها أن تؤديها .

ومع ذلك فإن النظرية هى فلسفة للإنسان أيضًا. ويفترض ماركس الأطروحة الهيجلية التى تقول إن الإنسان لكى يحقق ذاته لابد أن يجعلها موضوعًا. والصورة الأولية لتموضع الذات تكون فى العمل ، أو الإنتاج .إن المنتج هو إنسان فى آخريته إذا جاز هذا التعبير. بيد أن هذا التموضع الذاتى فى المجتمعات كلها التى تقوم على الملكية الخاصة يأخذ صورة اغتراب الذات ، أو تغريب الذات، لأن منتج العامل يُعامل على أنه شيء مغاير أو غريب عنه. إذ إنه فى المجتمع الرأسمالى يخص الرأسمالى ولا يخص العامل. وفضلاً عن ذلك، فإن اغتراب الذات الاقتصادى هذا ينعكس فى اغتراب ذاتى اجتماعي، لأن عضوية الطبقة لا تمثل الإنسان كله. فأيًا كانت الطبقة التى ينتمى إليها ، فإن هناك شيئًا منه يوجد فى الطبقة الأخرى. وبذلك فإن عداوة الطبقة تعبر عن تقسيم عميق ، أو عن تغريب الذات فى طبيعة الإنسان. كما أن الدين يمثل، كما يقول فويرباخ، اغترابًا ذاتيًا إنسانيًا ، ولكن اغتراب الذات، فى الوعى الدينى هو ، كما رأينا ،عند ماركس انعكاس لاغتراب ذاتى أكثر عمقا فى المجال الاجتماعي- الاقتصادى . ولا يمكن التغلب على ذلك إلا عن طريق إلغاء الملكية الخاصة وتأسيس الشيوعية. وإذا تم التغلب على اغتراب الذات على المستوى الاقتصادى والاجتماعى ، فإن تعبيره الدينى سيختفى . وفى النهاية يوجد الإنسان كله ، لا الإنسان المنقسم. وتحل الأخلاق الإنسانية محل أخلاق الطبقة ، وتسود نزعة إنسانية حقيقية.

وينجم عن ذلك أن الإطاحة بالنظام الرأسمالى عن طريق البروليتاريا ليست حالة إحلال طبقة مهيمنة محل طبقة أخرى فحسب. إنها كذلك فى واقع الأمر، ولكنها أكثر من ذلك أيضًا .إن الأسلوب الاستبدادى هو حقبة مؤقتة تمهد الطريق لطبقات المجتمع الشيوعى الذى يختفى منه اغتراب الذات، أو بمعنى آخر لا تخلص البروليتاريا العالمية نفسها ببساطة عن طريق فعلها الثورى ، بل تخلص البشرية بأسرها.إن لها رسالة خاصة تتمثل فى أمل فى مخلص.

٦- ثمة صعوبة جسيمة فى تقديم سمة مقنعة معينة للنظرية المادية عن التاريخ. فلو أردت توضيح كيف تكون البنية الاقتصادية شرطا للصورتين السياسية والقانونية، وللبنية الفوقية الأيديولوجية مثلاً، فإنه فى إمكانى أن أستعين بصنوف كثيرة من الوقائع . فيمكننى الإشارة إلى العلاقة بين البنية الاقتصادية الموجودة حينئذ والبنية الطبقية والعقوبات التى فُرضت فيما مضى على السرقة، أو على العلاقة بين مصالح ملاك المزارع الاقتصادية فى ولايات أمريكا الجنوبية وعدم وجود شعور أخلاقى قوى ضد الاستعباد. ويمكننى أن أوجه الانتباه إلى العلاقات بين حياة قبيلة الصيد الاقتصادية وأفكارها عن الحياة بعد الموت ، أو بين التقسيمات الطبقية وأساليب الترانيم " الغنى فى قصره ، والفقير عند بوابته ، والله جعلهما عالى المقام وذليلاً، ونظمهما فى منزلتهما أو طبقتهما." ويمكننى الإشارة إلى التأثير الواضح للبنى السياسية اليونانية على صورة أفلاطون المثالية ، أو فيما يتعلق بذلك ، إلى تأثير الظروف الموجودة على عالم الصناعة وعلى فكر ماركس وإنجلز.

ولكن رغم أن النظرية الماركسية عن العلاقة بين البنية التحتية الاقتصادية والبنية الفوقية يمكن أن تُعد معقولة فإن هذه المعقولية تتوقف على اختيار المرء لمعطيات معينة إلى حد كبير، وإشارته إشارة عابرة إلى معطيات أخرى ، وتحايله على مسائل محرجة. فلكى أدعم النظرية مثلاً ، لابد أن أشير إشارة عابرة إلى الواقعة التى تقول إن المسيحية أصبحت الديانة المهيمنة فى الإمبراطورية الرومانية المتأخرة ثم قبلتها شعوب أسست المجتمع الإقطاعى فى العصور الوسطى. ولابد أن أتحاشى مسائل محرجة خاصة بالعلاقة بين تطور قوى الإنتاج ومصادر الإسلام. وإذا تم الإلحاح على هذه المسائل فإننى أشير إلى عوامل توجد خارج تفسيرى الأصلى للبنية الفوقية الأيديولوجية، بينما أستمر فى الوقت نفسه لأؤكد حقيقة أو صدق هذا التفسير. وأسلم بابتهاج وسرور بأن البنية الفوقية يمكن أن يكون لها تأثير على البنية التحتية، وأن تغييرات يمكن أن تحدث فى البنية الفوقية بصورة منفصلة عن تغيرات تحدث فى البنية التحتية، بينما أرفض فى الوقت نفسه التسليم بأن هذه الأمور المسلم بها تتعارض مع موقفى الأصلي. فلماذا أسلم بذلك بالفعل ؟ لأننى أتحدث عن العلاقة بين البنية التحتية والبنية الفوقية من حيث إن البنية

الأولى **تكون شرطًا** للبنية الثانية، وأستطيع أن أفهم هذا المصطلح بمعنى ضعيف أو بمعنى قوى حسب متطلبات الموقف المعين الذى اهتم به .

رأينا أن الجدل عند ماركس وإنجلز ليس شيئًا مفروضا على العالم من الخارج؛ فهو الفكر المطلق أو العقل. فالجدل من حيث إنه فكر هو انعكاس لحركة الواقع الداخلية، لحركة قوانينه المحايثة الخاصة بالتطور. وفى هذه الحالة تكون الحركة ضرورية وحتمية. ولا يعنى ذلك بالطبع أن الفكر الإنسانى ليس له دور يلعبه؛ لأن هناك اتصالاً بين الطبيعة والمجتمع الإنسانى وعالم الأفكار. لقد اقتبسنا من قبل عبارة إنجلز التى تقول إن " الجدل ليس شيئًا سوى علم القوانين العامة للحركة والتطور فى الطبيعة ، والمجتمع الإنسانى والفكر " [١] . بيد أن السير الشامل أو الكلى هو بالتالى التدبير الضرورى الذى يصدر من قوانين مباطنة. وفى هذه الحالة لا يبدو أن ثمة مجالاً كبيرًا لفاعلية ثورية، أو بالأحرى تكون الفاعلية الثورية طورًا من أطوار عملية حتمية لا مفر منها.

ويبدو ،من وجهة نظر ما ، أن هذه الرؤية الآلية للجدل تقتضى اقتناع ماركس وإنجلز بأن قدوم الشيوعية أمر حتمى ولا مفر منه. ولكن إذا كان الجدل كما يعمل فى التاريخ الإنسانى يكون، كما يفترض إنجلز على أية حال ، مستمرا أو متواصلا مع الجدل كما يعمل فى الطبيعة؛ أعنى إذا كان مسألة تطور ذاتى للمادة الديناميكية الآلية فى نهاية المطاف، فمن الصعب أن نرى لماذا يتوقف السير أو يصل إلى مرحلة عندما تختفى التناقضات وصنوف التعارض. إن هناك فقرة بالفعل فى كتاب " **جدل الطبيعة** ".. حيث يرى إنجلز أن المادة تمر بدورة أزلية ، وأنها تبدد عن طريق "**ضرورة حديدية**" نتاجها الأسمى ، وهو العقل المفكر، وتنتجه مرة أخرى فى مكان آخر فى وقت آخر.[٢]

بيد أن هذه الفكرة قلما تنسجم مع الجانب الغيبى من الماركسية، الذى يتطلب النظر إلى التاريخ على أنه يتحرك نحو هدف هو الفردوس الدنيوي. وربما تتفق طريقتا النظر إلى

---

(1) Anti Duhring ,p.144(p.193).
(2) Dialekik der Nature,p.28(p.54)

المسألة إلى حد ما ، وأعنى أنه يمكن النظر إلى كل دورة على أنها تمهد لأقصى نقطة إذا جاز هذا التعبير. ولكن كلما شدد المرء على الجانب الغائى من التاريخ، وأقصد حركته من الشيوعية البدائية، عصر البراءة ، عن طريق الخطيئة كما يمثلها إدخال الملكية الخاصة والظهور التابع للأنانية والاستغلال والتعارض الطبقى ، حتى استعادة الشيوعية على مستوى أعلى والتغلب على اغتراب الذات ، فإنه يميل إلى أن يدخل من جديد فكرة تحقيق خطة من طرف خفى ، أعنى تحقيق فكرة .

وبمعنى آخر ثمة غموض أساسى فى الماركسية. فإذا شددنا على جوانب ما ، يكون لدينا تفسير ميكانيكى أو آلى لمسار التاريخ. وإذا شددنا على جوانب أخرى ، فإنه يبدو أن النسق يقتضى أن يدخل من جديد ما يسميه ماركس وإنجلز بالمثالية. وليس ذلك ما يدعو للدهشة. فمن جهة لأن الماركسية هى تحويل للمثالية ، وتظل عناصر من هذا المصدر الخاص باقية. إن التحالف بين الجدل والمادية ليس يسيرًا على الإطلاق .لأن الجدل ، كما يعى ماركس وإنجلز تمامًا ، يشير أصلاً إلى حركة للفكر. ورغم أنهما حصرا حركة الجدل أساسًا فى موضوع الفكر وبصورة ثانوية فقط ، وعن طريق التأمل فى الفكر الإنسانى ، فإن هذا التبديل يميل لا محالة إلى افتراض أن مسار التاريخ هو التطور الذاتى لفكرة. والبديل هو تأويل المسار على أنه ميكانيكى أو آلى خالص .[1]

وتلك مسألة مهمة إلى حد ما. فإذا تركنا الماركسية وشأنها إذا جاز هذا التعبير، فإنها تميل إلى أن تنقسم إلى خطوط مختلفة من التفكير. فيمكن التشديد على فكرة الضرورة، أو الحتمية، ويمكن التشديد على فكرة الفاعلية الثورية القصدية والفعل الحر، ويمكن التشديد على العنصر المادي، ويمكن التشديد على العنصر الجدلى ، كما أنه يمكن القيام بمحاولة لأن تتماسك هذه الجوانب المختلفة بالطبع ، رغم صنوف الغموض التى تحدثها هذه المحاولة. ولكن ماله أهمية ودلالة هو أنه حتى فى الاتحاد السوفيتى كشفت خطوط مختلفة من التأويل والتطور عن نفسها. وإذا كان قد تم حصر ظهور خطوط التفكير المختلفة هذه، فإن ذلك يرجع إلى القوة الملزمة لسياسة الحزب، وإلى عامل فلسفى إضافي، وليس إلى اتساق ذاتى وانعدام الغموض فى فكر ماركس وإنجلز نفسيهما .

---

(١) من المحتمل أن إنجلز، بتوسيعه لجدل الطبيعة، هو الذى قدّم مبررًا لتفسير آلى .

إن نقد النوع المفترض فى الفقرات السابقة(١) لا شأن له بالموضوع من وجهة نظر ما ، وأعنى بذلك أنه إذا اخترنا أن ننظر إلى الماركسية على أنها " رؤية "ممتعة للعالم ، فإنه يبدو أنه نقد مفصل متزمت وممل بالضرورة.إن الفلاسفة الذين يقدمون رؤى رائعة ومبهرة للعالم يميلون إلى أخذ جانب ما من الواقع ويستخدمونه بوصفه مفتاحا لغلق كل الأبواب. وقد يُفترض أن نقدًا مفصلاً فى غير محله. لأن المغالاة الشديدة المتضمنة فى الرؤية هى التى تمكننا من رؤية العالم فى صورة جديدة .وعندما نفعل ذلك ، فإننا يمكن أن نصرف النظر عن المغالاة : لأن الرؤية قد حققت غرضها. وبذلكْ فإن فلسفة ماركس وإنجلز تمكننا من رؤية أهمية ومدى تأثير حياة الإنسان الاقتصادية، تأثير ما يُسمى بالبنية التحتية .ويمكن أن يكون لها هذا التأثير إلى حد كبير بسبب صنوف المغالاة المتضمنة ، وتخفف صرامة صور أخرى عن العالم أو تفسيراته له. وحالما نرى ما يوجه إليه ماركس وإنجلز اهتمامهما ، فإننا يمكن نسيان الماركسية كما هى مطروحة فى كتاباتهما : أى أن ماهية رؤيتهما تتحول إلى الرؤية العامة. ومن الممل أن نتناول مسائل مفصلة كهذه من كل وجوهها مثل العلاقة الدقيقة بين الحرية والضرورة، والمعنى الدقيق "للشرط"، وإلى أى مدى يُعتقد بدقة أن الأخلاق والقيم نسبية ، وغيرها .

إن هذا الموقف يمكن فهمه بالفعل. بيد أن النظرية الماركسية عن التاريخ ليست ببساطة رؤية من رؤى القرن التاسع عشر الممتعة عن العالم أسهمت فى الفكر الإنسانى ثم ارتدت إلى خلفية تاريخية. إنها نسق أو مذهب حى ومؤثر يزعم أنه تحليل علمى للتطور التاريخى ، تحليل يسلم بالتنبؤ ، وهو فى الوقت نفسه عقيدة مجموعات لا يمكن لأحد أن ينكر أهميتها فى العالم الحديث. وبالتالى من الملائم تبيين أن تحول هذه الفلسفة إلى عقيدة دجماطيقية لحزب قوى قد أوقف التطور الطبيعى لخطوط الفكر المختلفة الذى كان من الممكن أن يحدث لجوانبها المتعددة لولا هذا التحول .

(١) ليست خطوط النقد المفترضة جديدة إطلاقًا بالطبع ، فهى مألوفة للفلاسفة "البرجوازيين" بصورة كبيرة . وأعنى للملاحظين الموضوعيين .

وقد يرد المنظر الشيوعى بقوله إنه لا مشاحة فى فلسفة ماركس وإنجلز التى تبناها حزب وحولها إلى سلاح أو أداة. لأنها هى كذلك منذ البداية. وهذه الواقعة هى بدقة التى تميزها عن الفلسفات السابقة كلها. إن ماركس ينظر إلى فلسفته باستمرار على أنها وسيلة لتحويل العالم ولا ينظر إليها ببساطة على أنها تفسير له. ولكن رغم أن ذلك صحيح بلا ريب، فإن السؤال يُطرح بالتالى عما إذا كانت الماركسية تندرج تحت تصورها الخاص لأيديولوجيات من حيث إن لها صلة ببينة اقتصادية غير دائمة أو زائلة، أو عما كانت تجاوز هذه الحالة وتمثل حقيقة مطلقة. لو كانت الماركسية لها صلة بالموقف الذى تعارض فيه البروليتاريا البرجوازية فإنها تزول وتنقضى عندما يتم التغلب على هذا التعارض. ومع ذلك لو كانت تمثل حقيقة مطلقة ، فيكف يتفق هذا الزعم مع ما يجب أن يقوله ماركس وإنجلز عن الحقائق الأزلية ، والقوانين الطبيعية وغيرها؟

ومع ذلك فإن النقد كله الذى يقوم على صنوف من الغموض الداخلية لفلسفة ماركس ، وإنجلز يبدو أنه عديم الجدوى إلى حد ما. وربما كان له تأثير على أولئك الذين راقتهم الماركسية ببساطة لأنهم اعتقدوا أنه "علمى". بيد أنه ربما لم يؤثر كثيرًا على أولئك الذين راقهم بصورة أساسية المثل الأعلى عن المجتمع الإنسانى الذى تصورته الماركسية. إن ما هو مطلوب هو صورة لمثل أعلى آخر ، تقوم على رؤية أكثر كفاية للإنسان ورسالته ، وعلى رؤية أكثر كفاية لطبيعة الواقع .

لقد اعترى فلسفة ماركس وإنجلز تطورًا ما بالطبع. فقد توجه الاهتمام إلى نظرية المعرفة مثلاً. ويبدو أن توماويين محدثين معينين اعتقدوا أن الماركسية كما يمثلها فلاسفة الاتحاد السوفيتى من بين أعراف فلسفية معاصرة ، تقدم لهم أساسًا مشتركًا للمناقشة بسبب إصرارها على الواقعية فى الأبستمولوجيا والأنطولوجيا. وهذا موضوع يخرج عن مجال هذا الكتاب، غير أن المرء قد يلاحظ بالفعل أنه حتى إذا كانت الواقعية بالمعنى المقصود مألوفة ومعروفة للتوماوية و الماركسية ، فإن التوماوية تكون مذهبًا "مثاليًا" فى نظر الماركسي. لأنها تؤكد أسبقية العقل أو الروح على المادة، وذلك هو بدقة المذهب الذى اهتم ماركس وإنجلز بإنكاره عندما أكدا صحة المادية .

الفصل السابع عشر

كيركجور (*)

ملاحظات تمهيدية- حياته وكتاباته- الفرد والحشد - جدل المراحل والحقيقة بوصفها ذاتية - فكرة الوجود - مفهوم القلق - تأثير كيركجور

١ - ذكرنا فى الفصول الخاصة بتطور فكر شلنج التمييز الذى قام به بين فلسفة سلبية وفلسفة إيجابية. الفلسفة السلبية تستقر فى مملكة الأفكار: فهى استنباط للتصورات أو الماهيات. أما الفلسفة الإيجابية فتهتم بتلك المملكة الخاصة بالأشياء، أى أنها تهتم بالوجود. ولا تستطيع الفلسفة الإيجابية ببساطة أن تستغنى عن الفلسفة السلبية. وفى الوقت نفسه ، تنأى الفلسفة السلبية بنفسها عن الوجود الفعلى ، وممثلها الحديث الرئيسى هو هيجل .

وكان من بين مستمعى شلنج فى "برلين" ، عندما كان يعرض هذا التمييز ، الدنماركى سرن كيركجور soren kiekegaar .لأن الطريقة التى طور بها المفكر الألمانى فكرته الخاصة عن الفلسفة الإيجابية لم يتعاطف معها كيركجور إلا قليلاً. ولكنه اتفق مع هجوم شلنج على هيجل تمامًا . ولا يعنى ذلك أن كيركجور لم يكن معجبا بهيجل ، أو مقدرًا لعظمة إنجازه. فعلى العكس ، لقد نظر إليه على أنه أعظم الفلاسفة التأمليين أو النظريين كلهم.

(*) يرى د.إمام عبد الفتاح أن النطق الصحيح لهذا الاسم هو "كيركجور" وليس كيركجارد كما هو شائع فى اللغة العربية، فالمقطع الأخير من اسمه gaard ينطق جور gor (انظر فى ذلك : د. إمام عبد الفتاح، كيركجور رائد الوجودية، الجزء الأول ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٨٢ .ص١٩)

والمفكر الذى قدم **صرحًا عقليًا قويًا** . بيد أن ذلك هو بدقة العيب الموجود فى الهيجلية من وجهة نظر كيركجور ، وأعنى أنها **صرح قوى** عملاق ، وليست شيئًا سوى ذلك. لقد حاول هيجل أن يوقع كل الواقع فى شرك جدله التصورى ، أما الوجود فقد أفلت من قبضة خيوط هذا الشرك.

إن الوجود عند كيركجور كما سنبينه حالاً ، مقولة ترتبط بالفرد الحر . فهو يستخدم لفظ الوجود ليعنى تحقيق المرء لذاته عن طريق اختيار حر بين بدائل ، عن طريق التزام ذاتي. وبالتالى فإن الوجود يعنى أن يصبح المرء فردًا بصورة أكثر وأكثر ويصبح مجرد عضو فى جماعة بصورة أقل وأقل. ويمكن القول إنه يعنى مجاوزة الكلية لصالح الفردية، وبذلك يتعاطف كيركجور بقدر كاف مع ما نظر إليه على أنه وجهة نظر هيجل وهو أن الإنسان يحقق ذاته الحقيقية بقدر ما يتجاوز خصوصيته ويصبح مشاهدًا لكل زمن ووجود على أنه لحظة فى حياة الفكر الكلى . ولم تفسح الهيجلية ، كما يرى كيركجور ، مجالا للفرد الموجود: فهى لم تستطع سوى أن تجعله كليا بطريقة وهمية أو خيالية. وما لم تستطع أن تجعله كليًا صرفت النظر عنه بوصفه ليس مهمًا، فى حين أن ذلك هو الأكثر أهمية ودلالة فى حقيقة الأمر. إذ إن اندماج المرء أو انغماسه فى الكلى ، سواء أكان ذلك متصورا بوصفه الدولة أم بوصفه فكرًا كليًا ، هو رفض المسئولية الشخصية والوجود الأصيل.

إن تشديد كيركجور على الالتزام الذاتى عن طريق الاختيار الحر ، الالتزام الذاتى الذى عن طريقه يختار المرء بدائل ويرفض أخرى بحزم هو جانب من جوانب ميله العام لأن يؤكد النقائض والتمييزات بدلاً من أن يتغاضى عنها. فالله ليس هو الإنسان والإنسان ليس هو الله مثلاً. والفجوة بينهما لا يمكن سدها عن طريق تفكير جدلى . إنه لا يمكن سدها إلا عن طريق وثبة الإيمان ، عن طريق فعل إرادى يربط به الإنسان نفسه بالله ، ويخصص علاقته بحرية ، إذا جاز هذا التعبير ، بوصفه مخلوقا بالخالق ، بوصفه فردًا متناهيًا بالمطلق المتعالي. ومع ذلك ، فإن هيجل قد أطاح بما ينبغى تمييزه ولم يتركنا وسيطه الجدلى بين اللامتناهى والمتناهي؛ بين الله والإنسان فى النهاية لا مع الله ولا مع الإنسان، بل تركنا فقط مع الشبح الباهت لفكر موجود بالفعل، نمجده باسم الروح المطلق.

وبهذا التشديد على الفرد ، والاختيار، والالتزام الذاتى يميل فكر كيركجور الفلسفى إلى أن يصبح توضيحا لقضايا ، ومطالبة بالاختيار، ومحاولة لجعل الناس يرون موقفهم الوجودى والبدائل العظيمة التى يواجهونها. إنه ليس ، بالتأكيد ، محاولة للاستحواذ على كل واقع وبيان أنه نسق ضرورى من تصورات. فهذه الفكرة ضد فكره وتتنافى معه. فالفلسفة النسقية التأملية أو النظرية ، التى تكون المثالية المطلقة هى نموذجها الأعظم عنده ، تسيء تصور الوجود الإنسانى تمامًا. فالمشكلات المهمة بالفعل؛ وأعنى المشكلات التى هى ذات أهمية حقيقية وفعلية بالنسبة للإنسان مثل الفرد الموجود ، لا يحلها الفكر، لا يحلها تبنى وجهة نظر الفيلسوف التأملى المطلقة، بل يحلها فعل الاختيار ، على مستوى الوجود لا على مستوى التأمل الموضوعى غير المتحيز.

إن فلسفة كيركجور ، كما يتوقع المرء، شخصية بشدة . فبمعنى ما ، وبطبيعة الحال ، كل فيلسوف يستحق الاسم هو مفكر شخصي؛ لأنه هو الذى يقوم بالتفكير. بيد أن ثمة علاقة وثيقة عند كيركجور بين حياته وفلسفته بصورة أكبر مما نجده عند كثير من فلاسفة آخرين. فهو لم يتبن مشكلات تقليدية ، أو المشكلات التى نوقشت كثيرًا فى دوائر فلسفية معاصرة ، ثم يحاول أن يحلها بروح موضوعية خالصة وتخلو من الغرض. إن مشكلاته نبعت من حياته الخاصة ، بمعنى أنها نشأت عنده فى صورة بدائل قُدمت لاختياره الشخصى الخاص ، اختيار يتضمن التزامًا ذاتيًا أصيلاً. إن فلسفته هى فلسفة معاشة إذا جاز هذا التعبير. ومن اعتراضاته على الهيجلية أن الإنسان لا يستطيع أن يحيا بواسطتها. ويتضح أن كيركجور اضطر إلى التعميم. فبدون التعميم لا تكون هناك سوى السيرة الذاتية. وفى الوقت نفسه يتضح إلى حد كبير أن الممثل هو الذى يتكلم وليس المشاهد .

وتشكل خاصية فلسفته هذه من وجهة نظر ما ضعفها؛ وأعنى أن فكره قد يبدو ذاتيا معاديا للموضوعية إلى حد كبير. وقد يرفض البعض فى واقع الأمر تسميتها بالفلسفة. بيد أن الطابع الشخصى لفكر كيركجور يشكل من وجهة نظر أخرى قوتها؛ لأنه يعطى لكتاباته درجة من الجدية، والعمق تضعها خارج مفهوم الفلسفة تمامًا من حيث إنها لعبة أو هواية أكاديمية بالنسبة لأولئك الذين لديهم الاستعداد والميل الضرورى .

ونظرًا إلى الواقعة التى تقول إن فكر كيركجور يتجلى أو ينكشف فى معارضة واعية للهيجلية ، أو إذا شئنا أن نقول للفلسفة التأملية أو النظرية كما تمثلها المثالية المطلقة، ولأسباب زمنية أيضًا ، فإننى أدرجت الفصل الخاص بفلسفته فى هذا الجزء من هذا المجلد. ولكن إذا اضطر المرء إلى عدم مراعاة التسلل الزمنى وأخذ التأثير الفعال كمعيار، فإنه لابد أن يؤجل معالجة فكره إلى مرحلة لاحقة .ولما كان كيركجور أحد مفكرى عصره الأكثر انفعالاً، فإن تأثيره أو نفوذه كان ضئيلا للغاية حينذاك. هذا الدنماركى اكتشفه الألمان لأول مرة فى الحقب الأولى من القرن الحالي، وكان له تأثير قوى على بعض أطوار الحركة الوجودية ، وعلى اللاهوت البروتستانتى الحديث من النوع الذى كان يمثله كارل بارث K.Barth [*].ويشكل اهتمام كيركجور بالهيجلية من حيث إنها الفلسفة التى كانت سائدة ومهيمنة فى عصره ومن حيث إنها المحيط الثقافى حينذاك العنصر الأساسى فى فكره. غير أن الأفكار التى عارضها فى الهيجلية كانت لها أهمية ودلالة مستقلة تمامًا، وكان لها تأثير واسع الانتشار فى سياق ثقافى آخر ولاحق.

٢- ولد سرن أباى كيركجور فى كوبنهاجن فى الخامس عشر من مايو عام ١٨١٣. رباه والده تربية دينية قاسية ، ذلك الأب الذى كان يعانى من المانخوليا وتصور أن لعنة الله قد احلت به وبعائلته[1]. وقد تأثر كيركجور نفسه بدرجة ما من المانجوليا ، كان يخفيها تحت تظاهر نكات تهكمية .

فى عام ١٨٣٠ تم قبوله فى جامعة كوبنهاجن واختار كلية اللاهوت بناء على رغبة والده. غير أنه لم يعر سوى اهتمام قليل بالدراسات اللاهوتية، وكرس نفسه لدراسة الفلسفة والأدب والتاريخ بدلاً من الدراسات اللاهوتية. وفى هذا الوقت اكتسب معرفة بالهيجلية. وكان كيركجور إبان هذه الفترة مشاهدا للحياة بصورة كبيرة، مستخفا ومتحررا من

---

[*] بارث كارل (١٨٨٦-١٩٦٨) ، لاهوتى سويسري، ولد فى بال وتوفى فيها، عين قسًا ثم أستاذًا للاهوت. قام بتأويل "رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية" ما سمى " باللاهوت الجدلى " أو " لاهوت الأزمة ". فقد قرأ نص بولس على ضوء نيتشه وكيركجور (المترجم)

[1] عندما كان كيركجور صغيرا كان والده راعيا فى سهوب جتلند . وفى يوم ما كان يعانى من الجوع، والبرد ، والوحدة ، فراح يجدف على الله ويصب اللعنات وانطبعت هذه الحادثة على ذاكرته .

الوهم ، ومع ذلك كان مولعا بحياة الجامعة الاجتماعية. ولأنه أحس بأنه غريب عن والده وديانته تحدث عن " المناخ الخانق" للمسيحية، وأكد أن الفلسفة والمسيحية تتعارضان. فالكفر الديني يلازمه تهاون ولا مبالاة بالمعايير الأخلاقية. ويندرج موقف كيركجور العام في هذا الوقت تحت عنوان ما أسماه فيما بعد بالمرحلة الجمالية في طريق الحياة .

وفي ربيع عام ١٨٣٦ ، يبدو أن كيركجور كان لديه دافع لأن ينتحر، وتغلب على هذا الدافع ببصيرة من بصائر لا مبالاته القاسية الداخلية. ولكنه في شهر يونيو من العام نفسه تعرض لنوع من التحول الأخلاقي ، فقد تبنى معايير أخلاقية وحاول أن يعيش وفقها ، حتى إن لم تكن ناجحة باستمرار[1]. وتناظر هذه المرحلة، المرحلة الأخلاقية في جدله المتأخر.

وفي التاسع عشر من مايو ١٨٣٨ ، العام الذي توفي فيه والده ، مر كيركجور بتحول ديني، لازمته " بهجة لا توصف " . واستأنف ممارسة دينه ، وفي عام ١٨٤٠ اجتاز امتحاناته في اللاهوت. وخطب رجينا أولسن Regina olsen، ولكنه فسخ خطوبته بعد عام. وكان يعتقد بوضوح أنه لم يكن مناسبا لحياة زوجية. لكنه أصبح مقتنعًا بأنه إنسان ذو رسالة، وأن الزواج يتعارض معها.

في عام ١٨٤٣ نشر كيركجور كتابه " **إما - أو** "، وهو عنوان يعبر جيدًا عن موقفه من الحياة ، وبغضه لما نظر إليه على أنه " الاثنان معا " عند هيجل، ونشر كتابه " **الخوف والقشعريرة والتكرار** "، وتبع هذين العملين في عام ١٨٤٤ كتاباه " **مفهوم التهكم** " و"**شذرات فلسفية**". وتبعه في عام ١٨٤٥ كتابه "**مراحل على طريق الحياة**"، وتبعه في عام ١٨٤٦ كتاب" **حاشية ختامية غير علمية على الشذرات الفلسفية**"؛ وهو كتاب كبير وضخم رغم أن اسمه قد لا يفترض ذلك. ونشر أيضًا بعض المقالات التهذيبية أو الإرشادية في تلك السنوات. وظهرت أعمال هذه الفترة تحت أسماء غفل أو مجهولة

(١) ليس قصدي أن ألمح إلى أن كيركجور عاش طيلة حياته حياة يمكن فهمها بوجه عام بأنها حياة لا أخلاقية . فهي مسألة تغير في الموقف الداخلي من رفض إلى قبول التزام ذاتي أخلاقي.

متعددة ، رغم أن هوية المؤلف كانت معروفة جيدًا في كوبنهاجن. فمن حيث تعلق المسألة بالإيمان المسيحى فقد ظهرت شخصيته من وجهة نظر الملاحظ عن طريق الاتصال غير المباشر ، أكثر منها من وجهة النظر التى يقصدها الرسول بالاتصال المباشر بالحقيقة.

وفى ربيع عام ١٨٤٨ مرّ كيركجور بتجربة دينية ابتهج بها وغيّرت، كما كتب في "**مجلته**" طبيعته ، ودفعته إلى اتصال مباشر. إنه لم يتخل فى الحال عن استخدام الأسماء المستعارة، ولكن مع مؤلفه "**ضد كليما كوس**" أصبح التغير إلى تقديم مباشر وإيجابى لوجهة نظر الإيمان المسيحى ظاهرا وجليا. وشهد عام ١٨٤٨ نشر كتابه "**أحاديث مسيحية**"، كما أنه ألف كتابه "**وجهة النظر**" فى هذا العام، رغم أنه لم يُنشر إلا بعد وفاة كيركجور. وظهر كتابه "**المرض حتى الموت**" فى عام ١٨٤٩.

لقد كان كيركجور مبيتا النية وعازما على هجوم مباشر على السلطة الدينية فى الدنمارك التى قلما تستحق اسم المسيحية من وجهة نظره. وفيما يتعلق بممثليها الرسميين على الأقل بدا له أنه لابد من تعديل المسيحية إلى نزعة إنسانية أخلاقية مهذبة مع قدر يسير من المعتقدات الدينية التى تقدر عدم انتهاك حرمة رقة إحساس المربى. ومع ذلك ،لم يفتح كيركجور النار على الأسقف مينستر Mynster ،الذى كان صديقًا لوالده، حتى عام ١٨٥٤ بعد وفاته حتى يتحاشى أن يجرحه. وتبع ذلك مناظرة قوية أكد كيركجور أثناءها أن ما قدمه هو ببساطة صدق عادى أو أمانة عادية. إذ يجب على مسيحية الكنيسة الرسمية الضعيفة أن تعترف بأنها ليست مسيحية .

توفى كيركجور فى الرابع من نوفمبر عام ١٨٥٥. وأثناء تشييع جنازته كان هناك مشهد يؤسف له عندما قاطع ابن أخيه القس محتجًا على الرضا والتقدير من جانب الكنيسة الدنماركية لرجل كان يزدريها بشدة .

٣ - ثمة معني واضح يكون به كل موجود إنسانى فردًا ، ويظل هكذا ، يتميز عن الأشخاص الآخرين والأشياء. وبهذا المعنى للفردية يكون حتى أعضاء القطيع المحتدمة غضبا أفرادا.وفى الوقت نفسه ثمة معنى تكون به فردية أعضاء قطيع هكذا منغمسة فى وعى عام .إن القطيع مفتون بالانفعال العام إذا جاز هذا التعبير، وإنها لواقعة مشينة أن القطيع لديه القدرة على القيام بأعمال لا يؤديها أعضاؤه بدقة من حيث إنهم أفراد .

وذلك مثال متطرف بالفعل. ولكنى ذكرته لأبيّن بطريقة بسيطة أنه باستطاعتنا تمامًا وبسهولة أن نعطى قيمة فورية لفكرة كون الإنسان أكثر فردية أو أقل فردية. وقد يقدم المرء أمثلة أقل إثارة للعواطف بالطبع. افرض أن آرائى يمليها أو يفرضها ما" يفكر فيه واحد "، فى الغالب، وردود فعلى الانفعالية يفرضها ما " يشعر به واحد"، وأفعالى تفرضها أعراف وتقاليد بيئتى فإلى الحد الذى يكون عليه الأمر هكذا يمكن أن يقال إننى أفكر وأشعر ، من حيث إننى عضو في"الواحد" أو بوصفى عضوًا فى جماعة غير شخصية لا بوصفى فردا. ومع ذلك إذا أصبحت واعيا بحالتى الغفل أو المجهولة ، إذا جاز هذا التعبير ، وبدأت أكوّن مبادئ سلوكى الخاصة وأسلك وفقًا لها بحزم ،حتى لو كان ذلك يعنى السلوك على نحو يعارض تمامًا نهج بيئتى الاجتماعية المعهودة والمألوفة، فثمة معنى يمكن أن يقال به إننى أصبحت فردا رغم الواقعة التى تقول بمعنى ما إننى لست فردا بصورة أكبر أو أقل مما كنت من قبل .

وإذا سمح المجال ، فإن هذه المفاهيم تحتاج إلى تحليل دقيق بصورة واضحة . ولكن حتى فى هذه الحالة التى لم نحلل فيها هذه المفاهيم فإنها قد تخدم فى تيسير فهم الاقتباس التالى من كيركجور ، حيث يقول " إن الحشد . ليس هذا الحشد أو ذاك ، ليس ذلك الحشد الذى يوجد الآن أو الذى انتهى من قبل ، ليس حشد أناس متواضعين أو حشد أناس متفوقين ، ليس حشد الأغنياء أو حشد الفقراء ....إلخ . إنه أى الحشد فى تصوره الأساسى لا حقيقة أو زيف ، لأنه يجعل الفرد مصرا على الذنب وغير مسئول تمامًا ، أو على الأقل إنه يضعف إحساسه بالمسئولية عن طريق اختزالها إلى جزء ضئيل" [(1)]. إن كيركجور لا يهتم ببساطة بمخاطر سماح المرء لنفسه بأن يصبح عضوا فى حشد بمعنى القطيع. فهدفه هو توضيح أن الفلسفة تحاول مع إصرارها على الكلى لا على الجزئي، أن تبين أن الإنسان يحقق ماهيته الحقيقية بقدر ما يسمو ويرتفع فوق ما يُنظر إليه بازدراء على أنه خصوصيته المحض ويصبح لحظة فى حياة الكل. فهذه النظرية زائفة كما يرى كيركجور ، سواء نظرنا إلى الكل على أنه الدولة أم الطبقة الاقتصادية أم الاجتماعية أم

(1)The point of View ,p.114(trans,by W.lowrie ,London,1939)

الإنسانية ، أم الفكرَ المطلق. " لقد حاولت جاهدًا تبيين أن الاعتقاد بأن استخدام مقولة "الجنس " لتشير إلى ما يكون عليه الإنسان ، وبصفة خاصة بوصفها إشارة إلى التحقيق الأقصى ، هو سوء فهم ووثنية محض ، لأن الجنس ، أى البشرية لا يختلف عن الجنس الحيوانى إلا بتفوقه العام من حيث إنه جنس ، ولكن عن طريق الخاصية **الإنسانية** يفوق كل فرد فريد بداخل الجنس (ليسوا أفرادا متميزين فحسب ، بل كل فرد) الجنس . لأن اتصال المرء بالله شيء أسمى من اتصاله بالجنس وارتباطه به ، وهو يخترق الجنس ويتجاوزه إلى الله" (١)

إن الجملة الأخيرة من هذا الاقتباس تشير إلى الاتجاه العام لفكر كيركجور ، فتحقيق الذات الأسمى للفرد هو اتصال ذاته بالله ، لا من حيث إنه الفكر والمطلق ، بل من حيث إنه الأنت المطلق . بيد أننا نفضل أن نبقى الآن على التفسير الأبعد لما يعنيه كيركجور بأن يصبح الإنسان فردًا ، ونقدمه فى سياق نظريته عن المراحل الثلاث . أما الآن فيكفى ملاحظة أنه يعنى عكس تشتيت الذات فى "الواحد" أو انغماس الذات فى الكلى أيا ما كان تصوره . إن تمجيد الكلى ، المجموع أو الشمول هو " وثنية محض " عند كيركجور. بيد أنه يصر أيضًا على أن الوثنية التاريخية اتجهت نحو المسيحية ، فى حين أن الوثنية الجديدة هى ارتداد عن المسيحية أو ردة عنها. (٢)

٤ - طرح هيجل فى كتابه " **ظاهريات الروح** " جدله الخاص بالمراحل التى عن طريقها يشعر العقل بالوعى الذاتى ، وبالوعى الكلى ، وبالموقف من الفكر المطلق. ويطرح كيركجور كذلك جدلاً ، لكنه يختلف أتم الاختلاف عن جدل هيجل. فهو،من ناحية،عملية تتحقق بها الروح فعليًا فى صورة الفردية ، أى الموجود الفردى ، لا فى صورة الكلى الشامل كل الشمول . ومن ناحية ثانية، لا يتحقق الانتقال من مرحلة إلى المرحلة التى تليها عن طريق التفكير ، بل عن طريق الاختيار عن طريق فعل من أفعال الإرادة ، وبهذا المعنى

(1)Ibid , pp.88 -89 , in Note .

(2)See , For example , The Sickness unto Death , pp. 73 – 74 (Trans , By W.Lowrie , princeton and London , 1941)

فإنه لا يتحقق إلا عن طريق وثبة . وليس هناك أدنى شك فى التغلب على النقائض عن طريق عملية من عمليات التأليف (التركيب) التصورى : فثمة اختيار بين البدائل ، والانتقال إلى مرحلة أعلى من مراحل الجدل ، هو التزام ذاتى اختيارى للإنسان برمته .

توصف المرحلة الأولى أو المجال الأول بالمرحلة الجمالية(١). وتتميز هذه المرحلة بتشتيت الذات على مستوى الحس . فالإنسان الجمالى يحكمه الحس ، والدافع ، والانفعال. ولكن يجب علينا ألا نتصوره بأنه ببساطة فحسب الإنسان الشهوانى تمامًا . ويمكن أن يكون الشاعر أيضًا ، وعلى سبيل المثال ، مثالاً للمرحلة الجمالية ؛ فهو يحول العالم إلى مملكة متخيلة ، والرومانسى هو أيضًا مثال لهذه المرحلة. والخصائص الأساسية للوعى الجمالى هى عدم وجود معايير أخلاقية كلية ثابتة ، وعدم وجود إيمان دينى محدد ، ووجود الرغبة فى الاستمتاع أو المتعة بالمدى الكلى للتجربة الحسية والانفعالية . صحيح أنه يمكن أن يكون هناك تمييز أو حسن تقدير . غير أن مبدأ التمييز هو مبدأ جمالى وليس إنعانا لقانون أخلاقى كلى منظورًا إليه على أنه إملاء وفرضٌ عقل غير شخصى . إن الرجل الجمالى يسعى جاهدا نحو اللاتناهى ، ولكن بمعنى اللاتناهى السيئ الذى لا يكون شيئًا سوى عدم وجود القيود كلها ما عدا تلك التى تفرضها أنواقه. إنه عرضة لكل تجربة انفعالية وحسية ، ويختار العسل من كل زهرة ، ويكره كل ما يقيد أو يحدد مجال اختياره، ولا يعطى صورة محددة لحياته مطلقًا، أو، بالأحرى ، إن صورة حياته هى أنها عديمة الصورة تمامًا ، وتشتت الذات على مستوى الحس .

ويبدو الوجود بالنسبة للإنسان الجمالى أنه التعبير عن الحرية . ومع ذلك فإنه أكثر من أن يكون كائنًا عضويًا فيزيائيًا سيكولوجيًا مزودا بقوة خيالية وانفعالية والقدرة على الإحساس بالمتعة . "إن التركيب الجسمانى – النفسى فى كل إنسان مخطط بغية أن يكون روحا مثل البناء، غير أن الإنسان يفضل أن يقطن فى السرداب ، أعنى فى محددات

(١) ناقش كيركجور هذه المرحلة ، على سبيل المثال فى المجلد الأول من كتابه (إما – أو) وفى الجزء الأول من كتابه "مراحل على حياة الطريق" .

الوعى " [١] . وقد يلازم الوعى الجمالى والموقف من الحياة وعى غامض بهذه الواقعة، يلازمه عدم رضا غامض بتشتت الذات فى السعى وراء اللذة، والإحساس بالمتعة أو الاستمتاع. وفضلاً عن ذلك كلما أصبح الإنسان أكثر وعيا بأنه يعيش فيما يسميه كيركجور سرداب المبنى فإنه يصبح الذات التى " تشعر باليأس " . لأنه لا يجد علاجًا أو خلاصًا ، على المستوى الذى يكون عليه . ويواجهه بديلان بالتالى . فإما أنه لابد أن يظل فى اليأس على المستوى الجمالى ، أو أنه لا بد أن يقوم بالانتقال إلى المستوى الذى يلى المستوى الذى كان عليه عن طريق فعل الاختيار عن طريق الالتزام الذاتى . والتفكير المحض لا يكفى لتحقيق غرضه . وتكون المسألة هى مسألة اختيار؛ أعنى إما – أو .

والمرحلة الثانية هى المرحلة الأخلاقية . هنا يقبل الإنسان معايير والتزامات أخلاقية محددة ، وصوت العقل الكلى ، وبذلك يعطى صورة واتساقا لحياته . وإذا كان " دون جوان " Don Juan يمثل المرحلة الجمالية فإن سقراط يمثل المرحلة الأخلاقية . ومثال بسيط للانتقال من الوعى الجمالى إلى الوعى الأخلاقى عند كيركجور هو مثال الإنسان الذى يتخلى عن إشباع دافعه الجنسى وفقًا لجاذبية عابرة وينخرط فى حالة الزواج ، ويقبل التزاماتها كلها . لأن الزواج هو مؤسسة أخلاقية ، هو تعبير عن قانون العقل الكلى .

وبالتالى ، فإن المرحلة الأخلاقية لها بطولتها الخاصة . فهى يمكن أن تنتج ما يسميه كيركجور بالبطل المأسوى . " إن البطل المأسوى يتخلى عن ذاته ليعبر عن الكلى " [٢]. وهذا ما فعله سقراط ، وكانت أنتيجونا Antigone [٣] على استعداد لأن تهب حياتها دفاعًا عن القانون الطبيعى غير المكتوب. وفى الوقت نفسه لا يفهم الوعى الأخلاقى من حيث إنه

(1)The Sickness Unto Death , p .67

(2)Fear and Trembling , p.109 (trans.by R.payne ,London ,1939).

[٣] أنتيجونا ، ابنة الملك أوديب من أمه " جوكاستا " ، كانت مثالا لوفاء الأبناء للآباء ، وإخلاص الأخوة . ظلت تعمل لأبيها الضرير إلى أن مات ، ثم عادت إلى طيبة ، وشهدت الصراع المؤسف بين أخويها ايتكليس وبولينسيس ، بعد موت هذين الأميرين أصدر خالها أمرا يحّرم فيه دفن جثة بولينسيس ، لكنها عارضت هذا الأمر وصممت على دفنه ، فخرجت من طيبة فى ظلام الليل ، وقامت بدفن الجثة . وكتب سوفوكليس مأساة أنتيجونا فى مسرحية "أنتيجونا" ، كما تأثر هيجل بها (انظر فى ذلك : د.إمام عبد الفتاح ، معجم ديانات وأساطير العالم ، المجلد الأول ، القاهرة ، مكتبة مدبولى ١٩٩٥ . ص ٩٥ – ص٩٦)(المترجم)

كذلك الخطيئة . فالإنسان الأخلاقى قد يأخذ بعين الاعتبار الضعف الإنسانى بالطبع ، غير أنه يعتقد أنه يمكن التغلب عليه عن طريق قوة الإرادة التى تبصّرها الأفكار الواضحة. ولما كان مثالا للموقف الذى يتميز به الوعى الأخلاقى من حيث إنه كذلك فإنه يؤمن بالاكتفاء الذاتى الأخلاقى لدى الإنسان. ومع ذلك فإن الإنسان يمكن فى واقع الأمر أن يصل إلى إدراك عجزه الخاص عن أن يفى بالقانون الأخلاقى كما يجب الإيفاء به ، ويكتسب الفضيلة الكاملة . ويستطيع أن يصل إلى وعى بعجزه عن الاكتفاء الذاتى وخطيئته وإثمه ، ويصل بالتالى إلى الحد الذى يواجه فيه الاختيار أو رفض موقف الإيمان . وتمامًا كما أن " اليأس"يكوّن نقيضا للوعى الجمالى ، إذا جاز هذا التعبير ، وهو نقيض يتم التغلب عليه أو يُحل عن طريق الالتزام الذاتى الأخلاقى ،فإن وعيًا بالخطيئة يكوّن نقضيًا للمرحلة الأخلاقية، ولا يُحل هذا النقيض إلا بفعل الإيمان ، أى باتصال المرء بالله .

إن تأكيد علاقة المرء بالله ، المطلق الشخصى والمفارق ، هو تأكيده لذاته بوصفها روحا. " إن الذات عن طريق ارتباطها بذاتها الخاصة وبرغبتها فى أن تكون ذاتها ، مغروسة بصورة واضحة فى القوة التى تكوّنها . وهذه الصيغة .... هى تعريف الإيمان"(1). إن كل إنسان هو مزيج من المتناهى واللامتناهى إذا جاز هذا التعبير . فإذا نظرنا إليه بدقة على أنه متناه ، فإنه لا يكون الله بالفعل ولكنه حركة نحو الله ، أى حركة الروح . والإنسان الذى يخصص صلته بالله ويؤكدها بالإيمان يصبح ما يكون عليه بالفعل ؛ أى أنه يصبح الفرد بين يدى الله .

ويستخدم كيركجور التشديد على الاختلاف بين المرحلة الثانية والمرحلة الثالثة بوصفها رمزا لرغبة إبراهيم فى التضحية بابنه إسحق امتثالا لأمر الله. والبطل المأسوى مثل سقراط يضحى بنفسه من أجل القانون الأخلاقى الكلى ، أما إبراهيم فهو لم يفعل شيئًا من أجل الكلى أو الأخلاقى على حد تعبير كيركجور "ولذا فإننا نكون أمام هذه المفارقة: فإما أن الفرد من حيث إنه الفرد يستطيع أن يستمر فى علاقة مطلقة بالمطلق ، وحينئذ لا تكون الأخلاق أسمى ، أو أن إبراهيم يكون خاسرًا : فلا يكون بطلاً مأسويًا ولا

(1)The Sicknes Unto Death , p. 216 ,

بطلاً جماليًا " [١] . وصفوة القول هى أن كيركجور لم يكن يقصد التصريح بوجه عام بأن الدين يتضمن نفى الأخلاق . فما يعنيه هو أن الإنسان المؤمن يتصل أو يرتبط مباشرة بإله شخصى أوامره مطلقة ، ولا يمكن قياسها ببساطة بمعايير العقل الإنسانى . ولا شك أن كيركجور كان يسترجع ذكرى سلوكه نحو ريجينا أولسن . إن الزواج هو مؤسسة أخلاقية ، هو التعبير عن الكلي. وإذا كانت الأخلاق ، أو الكلى أسمى، فإنه لا يمكن تبرير سلوك كيركجور بوضوح تام . فهو ليس محقًا إلا إذا كانت له رسالة شخصية من الله التى تكون أوامره المطلقة موجهة إلى الفرد. وواضح أننى لا أقصد افتراض أن كيركجور يعمم تجربته الخاصة ؛ بمعنى أنه يفترض أن كل إنسان يمتلك نفس التجربة الخاصة.فهو يعممها بمعنى أنه يتأمل فى دلالتها العامة .

ولما كان جدل كيركجور من النوع الذى يتميز بعدم الاتصال؛ بمعنى أن الانتقال من مرحلة إلى أخرى يتم عن طريق الاختيار وبالالتزام الذاتى ، ولا يتم عن طريق عملية متواصلة من التأمل التصورى ، فإنه يقلل من دور العقل بالطبع، ويشدد على دور الإرادة ، عندما يعالج الإيمان الدينى . فالإيمان هو وثبة من وجهة نظره؛ وأعنى بذلك أنه مخاطرة ، مغامرة ، التزام ذاتى بعدم يقين موضوعي. إن الله هو المطلق المتعالي، هو الأنت المطلق، أى أنه ليس موضوعًا يمكن البرهنة على وجوده . حقًا، إن الله يتجلى وينكشف للضمير الإنسانى بمعنى أن الإنسان يمكنه أن يعى خطيئته واغترابه وحاجته إلى الله . بيد أن استجابة الإنسان هى مغامرة ، هى فعل من أفعال الإيمان بموجود ليس فى متناول الفلسفة التأملية أو النظرية . وفعل الإيمان هذا ليس شيئًا يمكن أن يُؤدى فى الحال وللأبد. فهو يجب أن يتكرر باستمرار. صحيح أن الله قد تجلى فى المسيح ، الله – الإنسان ، ولكن المسيح هو المفارقة ، هو عائق أو حجر عثرة بالنسبة لليهود ، وهو الحمق بالنسبة لليونانيين. إن الإيمان هو مخاطره باستمرار،هو وثبة .

إن تفسير كيركجور لموقف الإيمان منظورًا إليه من وجهة نظر ما هو اعتراض شديد على الطريقة التى تطمس بها الفلسفة التأملية أو النظرية ، والتى تمثلها الهيجلية

(1) Fear and Trembling , p.171

بصفة خاصة ، التمييز بين الله والإنسان ، وتعقلن العقائد المسيحية، وتحولها إلى نتائج يمكن البرهنة عليها فلسفيًا. وفى مذهب هيجل الفلسفى " يُلغى التمييز الكيفى بين الله والإنسان"(١)، فالمذهب لم يعط أملا جذابا بالفعل فى " أرض وهمية ، قد تبدو لعين أخلاقية أنها تنتج يقينا أسمى من يقين الإيمان "(٢). ولكن الوهم يدمر الإيمان ، وزعمه فى أنه يمثل المسيحية هو زيف وكذب . " إن درب الفلسفة الحديثة اللاسقراطى تمامًا هو أنها تريد أن تجعل نفسها ونحن نؤمن بأنها هى المسيحية " (٣). وبمعنى آخر يرفض كيركجور التسليم بأنه يمكن أن يكون فى هذه الحياة موقف أسمى من موقف الإيمان . إن التحويل المتباهى به للإيمان إلى معرفة تأملية أو نظرية هو وهم .

ولكن رغم أن الهيجلية هى التى كانت تشغل بال كيركجور أساسًا فى هذه الفقرات فلا يوجد مبرر كافٍ للقول بأنه كان يجب عليه أن يتعاطف كثيرًا مع فكرة البرهنة على وجود الله عن طريق حجة ميتافيزيقية شريطة أن يتم تأكيد فكرة تأليهية عن الله . فمن وجهة نظره الواقعة التى تقول إن الإنسان مسئول باستمرار عن الإيمان أو الكفر تبين أن الإيمان ليس مسألة قبول نتيجة حجة برهانية ، بل هو بالأحرى مسألة إرادة . ويريد اللاهوتيون الكاثوليك أن يقوموا ببعض التمييزات هنا. ولكن كيركجور ليس لاهوتيًا كاثوليكيًا . والمسألة هى أنه يشدد عمدًا على طبيعة الإيمان بوصفه وثبة . إنها ليست ببساطة مسألة اعتراض على العقلانية الهيجلية .

ويظهر ذلك بجلاء ووضوح فى تفسيره الشهير للحقيقة بأنها ذاتية . " إن عدم اليقين الموضوعى الذى يقبض بإحكام على عملية الاستحواذ على داخليات النفس شديدة الانفعال هو الحقيقة ، الحقيقة الأسمى التى يمكن بلوغها بالنسبة لفرد موجود"(٤) .إن كيركجور لا ينكر أن يكون هناك أى شيء من حيث إنه حقيقة موضوعية أو غير شخصية . ولكن

---

(1)The Sickness unto Death , p. 192 .

(2)Concluding Unscientific postscript , p.213 (Trans .by D.F.Swenson , princeton and londen ,(1941).

(3)The Sickness Unto Death , p .151

(4)Concluding Unscientific postscript , p.182

الحقائق الرياضية مثلاً ، لا تهم "الفرد الموجود" من حيث إنه كذلك ، وأعنى بذلك أنها ليست ذات صلة بحياة الإنسان الخاصة بالالتزام الذاتى الكلي. إنه يقبلها ، ولا يمكن أن يفعل خلاف ذلك. غير أنه لا يخاطر بوجوده كله فى سبيلها . فما أخاطر بوجودى كله فى سبيله ليس شيئًا لا أستطيع أن أنكره بدون تناقض منطقى ، أو شيئًا صحيحًا بدرجة واضحة حتى إننى لا أستطيع أن أنكره بدون لا معقولية ملموسة. إنه شيء يمكننى الشك فيه ، ولكنه يكون مهمًا بالنسبة لى حتى إننى إذا قبلته فإننى أفعل ذلك بالتزام ذاتى شديد الانفعال . فهو بمعنى ما حقيقتى . " إن الحقيقة هى بصورة دقيقة المغامرة التى تختار عدم يقين موضوعى مع لهفة شديدة إلى اللامتناهي. إننى أتأمل نظام الطبيعة آملا أن أجد الله ، وإننى أرى قدرة ، وحكمة ، ولكننى أرى كذلك شيئًا آخر يقلق بالى ويثير القلق . ومجمل كل ذلك هو عدم يقين موضوعى . ولكن لهذا السبب المحض فإن داخليات النفس تصبح شديدة الانفعال فى الواقع ، لأنها تضم عدم اليقين الموضوعى هذا مع لهفة شديدة تامة إلى اللامتناهى"(١).

واضح أن الحقيقة كما وصفناها هى بدقة ما يعنيه كيركجور بالإيمان. وتعريف الحقيقة بأنها ذاتية وتعريف الإيمان هما الشيء نفسه."بدون المخاطرة لا يوجد إيمان. فالإيمان هو بدقة التناقض بين اللهفة اللامتناهية لداخليات نفس الفرد وعدم اليقين الموضوعى" (٢). ويؤكد كيركجور مرارًا بالفعل أن الحقيقة الأزلية ليست فى ذاتها مفارقة. ولكنها تصبح مفارقة بالنسبة لنا . فالمرء يستطيع رؤية دليل ما فى الطبيعة على عمل الله بالفعل ، بيد أنه يستطيع فى الوقت نفسه أن يرى الكثير الذى يتجه فى الاتجاه العكسى. إن هناك "عدم يقين موضوعى" ، ويظل سواء نظرنا إلى الطبيعة أم إلى الأناجيل. لأن فكرة الله – الإنسان هى ذاتها مفارقة بالنسبة للعقل المتناهى . إن الإيمان يتمسك بما هو غير مؤكد ، ويؤكده،ولكن لابد أن يدعم نفسه ويؤكدها فوق بحر لا يسبر أغواره إذا جاز هذا التعبير . " إن الحقيقة الدينية لا توجد إلا فى استحواذ "شديد الانفعال" على ما هو غير مؤكد موضوعيا " (٣) .

---

(1)Concluding Unscientific postscript , p.182

(2)Ibid

(٣) يجب أن نتذكر أن الإيمان عند كيركجور هو التزام ذاتى تجاه الأنت المطلق والمتعالى ،أى الله الشخصى ، وليس التزامًا ذاتيًا تجاه قضايا .

ولم يقل كيركجور فى حقيقة الأمر إنه لا وجود لدوافع عقلية مطلقًا تصنع فعل الإيمان ، وإن الإيمان فعل تعسفى خالص لاختيار هوائى . بيد أنه وجد سرورًا وبهجة بالتأكيد فى التقليل من شأن الدوافع العقلية بالنسبة للاعتقاد الدينى ، وفى التشديد على ذاتية الحقيقة وطبيعة الإيمان من حيث إنه وثبة . وبذلك فإنه يعطى انطباعا لا محالة هو أن الإيمان عنده فعل تعسفى من أفعال الإرادة. وانتقده اللاهوتيون الكاثوليك على الأقل فى حجته . ولكن إذا صرفنا الانتباه عن التحليل اللاهوتى للإيمان وركزنا على الجانب السيكولوجى للمسألة ، فلن تكون هناك صعوبة فى معرفة، سواء كان المرء كاثوليكيًا أم بروتستانتيًا ، أن هناك البعض بالتأكيد الذين يفهمون جيدًا من تجربتهم الخاصة ما يقصده كيركجور عندما يصف الإيمان بأنه مغامرة أو مخاطرة . وبوجه عام فإن لتحليل كيركجور الفينومنولوجى للمواقف الثلاثة المتميزة أو مستويات الوعى التى يصفها قيمة وقوة مثيرة ودافعة لا تحطمها صنوف مغالاته المتميزة .

٥ - أشرنا فى الفقرة التى اقتبسناها سابقا التى تقدم تعريف كيركجور غير المتعارف عليه للحقيقة إلى "**الفرد الموجود**".وأوضحنا من قبل أن مصطلح "الوجود الفعلى" كما يستخدمه كيركجور هو مقولة إنسانية على وجه التحديد لا يمكن أن تنطبق على الحجر مثلاً ، ولكن لابد أن نقول شيئًا أكثر عنه هنا .

لكى يوضح كيركجور استخدامه لمفهوم الوجود يستخدم هذه المماثلة. شخص ما يجلس فى عربة صغيرة ويقبض على لجام حصانه ، ولكن الحصان يسير فى طريقه المعتاد أو المألوف بدون أى توجيه من جانب السائق الذى ربما يكون نائمًا. وشخص آخر يوجه ويرشد حصانه بفاعلية. هنا يمكن القول بمعنى ما إن كلا الشخصين سائقان، ولكن يمكن القول بمعنى آخر إن الشخص الثانى هو وحده الذى يقود. وعلى نحو مماثل، الإنسان الذى ينساق مع الحشد ، الذى يغمس ذاته فى "الواحد" المجهول أو الغفل يمكن أن يقال إنه موجود بمعنى ما للفظ ، رغم أنه لا يمكن القول بمعنى آخر إنه موجود. لأنه ليس "الفرد الموجود" الذى يسعى جاهدًا وبعزم نحو غاية لا يمكن تحقيقها فى الحال وإلى الأبد فى لحظة معينة ، وبذلك فإنه يجعل نفسه ، فى حالة صيرورة مستمرة ، إذا جاز هذا التعبير ، عن طريق أفعال اختياره المتكررة . كما أن الشخص الذى يكتفى بدور

مشاهد العالم والحياة ويحول كل شيء إلى جدل لتصورات مجردة يوجد بالفعل بمعنى ما، لكنه لا يوجد بمعنى آخر . لأنه يريد أن يفهم كل شيء ولا يلزم نفسه بأى شيء . إن "الفرد الموجود " هو الفاعل وليس المشاهد ، إنه يلزم نفسه وبالتالى يعطى صورة واتجاها لحياته ، إنه يوجد من أجل غاية يناضل من أجلها بنشاط وفاعلية عن طريق اختياره هذا ورفضه ذاك . وبمعنى آخر ، إن لفظ "الوجود الفعلى" له عند كيركجور نفس المعنى بصورة كبيرة أو قليلة مثل لفظ " الوجود الحقيقى أو الأصيل " كما يستخدمه بعض الفلاسفة الوجوديين المعاصرين

لو فهمنا ببساطة مصطلح " الوجود الفعلى " على هذا النحو فإنه يكون محايدًا ، بمعنى أنه يمكن أن ينطبق بداخل أى مرحلة من مراحل الجدل الثلاث. حقًا ، إن كيركجور يقول بوضوح " إن ثمة ثلاثة مجالات للوجود هى : المجال الجمالى ، والمجال الأخلاقى، والمجال الدينى " (١) . ويمكن أن يوجد إنسان ما داخل المجال الجمالى إذا سلك بعزم واتساق مثل الإنسان الجمالى ، ويستبعد البدائل . وبهذا المعنى فإن "دون جوان" يمثل الفرد الموجود داخل المجال الجمالي. وعلى نحو مماثل ، الإنسان الذى يضحى بميوله الخاصة من أجل القانون الأخلاقى الكلى ويسعى جاهدا باستمرار لتحقيق مثل أعلى أخلاقى يحثه دائمًا ويدفعه إلى التقدم إلى الأمام هو فرد موجود داخل المجال الأخلاقي. " إن الفرد الموجود هو ذاته فى عملية صيرورة... إن الشعار فى الوجود هو تقدم إلى الأمام باستمرار "(٢).

ولكن رغم أن مصطلح "الوجود الفعلي" له مجال واسع من التطبيق ، فإنه يميل إلى أن يأخذ معنى دينيًا بصفة خاصة . وليس ذلك ما يدعو إلى الدهشة ، لأن الصورة الأسمى لدى الإنسان عن تحقيق الذات من حيث إنها روح هى عند كيركجور اتصال أو ارتباط ذاته بالمطلق الشخصى . " الوجود الفعلى هو تأليف (مركب) من اللامتناهى

---

(1)Concluding Unscientific postscript, p.448
(2)Ibid , 368.

والمتناهى ، والفرد الموجود لا متناه ومتناه معًا " [1]. ولكن القول بأن الفرد الموجود لا متناه لا يعنى أنه يتوحد مع الله ، فهو يعنى أن صيرورته هى السعى جاهدا نحو الله . " إن الوجود ذاته ، فعل الوجود ، هو سعى ..... (و) السعى لامتناه" [2]. " إن الوجود هو الطفل المولود من اللامتناهى والمتناهى ، من الأزلى والزمنى ، وبالتالى فهو سعى دائم ومستمر "[3]. ويمكن للمرء القول بالتالى ، إن الوجود يضم لحظتين هما : الانفصال أو النهائية، والسعى الدائم والمستمر فى هذا السياق نحو الله . ولابد أن يكون السعى مستمرًا ودائمًا ، لابد أن يكون صيرورة دائمة ومستمرة؛ لأن اتصال أو ارتباط الذات بالله فى الإيمان لا يمكن أن يتحقق مرة والى الأبد : إنه يجب أن يأخذ صورة الالتزام الذاتى الذى يتكرر باستمرار .

ويصعب الزعم بأن تعريف كيركجور ، أو أوصافه للوجود واضحة دائمًا. وفى الوقت نفسه الفكرة العامة معقولة إلى حد ما. ويتضح أن الفرد الموجود الذى **لا مثيل له** عنده هو الفرد بين يدى الله ، هو الإنسان الذى يؤيد موقف الإيمان ويدعمه .

٦ - مفهوم القلق Dread [4]فى كتابات الوجوديين لافت للنظر . بيد أن المصطلح يستخدمه كتاب مختلفون بطرق مختلفة . وله عند كيركجور خلفية دينية. وفى كتابه **"مفهوم القلق"** يرتبط ارتباطا وثيقا بفكرة الخطيئة . ومع ذلك ، أظن أنه يمكن للمرء أن يوسع مجال التطبيق ، ويقول إن القلق هو حالة تسبق وثبة كيفية من مرحلة فى طريق الحياة إلى مرحلة أخرى .

---

(1) Ibid p.84

(2) Ibid p.85.

(3) Ibid p.85

(٤) يتحدث الألمان عن Angst ، ويتحدث الفرنسيون عن Angoisse . ويستخدم بعض الكتاب الإنجليز كلمة Anguish أو حتى كلمة Anxiety . وأبقيت على كلمة " Dread ". وعلى أية حال لابد من تجنب كلمة " Fear" لسبب سأبينه فى النص .

يعّرف كيركجور القلق بأنه " **النفور العاطف والتعاطف النافر** " (١). خذ حالة طفل يشعر بجاذبية للمخاطرة ، " تعطش إلى ما هو مذهل ، وغامض " (٢). إن ما هو غير معروف أو مجهول يجذب الطفل ، ومع ذلك فإنه يصده فى نفس الوقت ، من حيث إنه يهدد أمنه " . إن الجاذبية ، والصد ، والتعاطف والنفور تتضافر معًا . إن الطفل فى حالة قلق ، وليس فى حالة خوف ، لأن الخوف يتعلق بشيء محدد تمامًا ، شيء حقيقى أو متخيل ، مثل ثعبان تحت السرير أو زنبور يهدد باللسع ، أما القلق فهو يتعلق بما هو غير معروف أو مجهول ولا محدد ، وهو اللامعروف أو المجهول الغامض بدقة الذى يجذب الطفل ويصده فى آن معًا.

ويطبق كيركجور فكرته على الخطيئة . يقول إنه فى حالة البراءة ، تكون الروح فى حالة حلم ، فى حالة مباشرة . إنها لم تعرف الخطيئة بعد . ومع ذلك ، فإنها يمكن أن تكون لها جاذبية لا إلى الخطيئة من حيث إنها شيء محدد ، بل إلى استخدام الحرية، وبالتالى إلى إمكان الخطيئة. " فالقلق هو إمكان الحرية " (٣).ويستخدم كيركجور آدم كمثال للتوضيح، فعندما نُهى آدم ، فى حالة البراءة ، عن الأكل من شجرة معرفة الخير والشر وإلا كان جزاؤه الموت ، فإنه لم يستطع أن يعرف ماذا يُقصد بالشر أو بالموت . لأن المعرفة لا يمكن بلوغها إلا بعدم طاعة التحريم ، ولكن التحريم أيقظ فى آدم " إمكان الحرية "... أيقظ فيه الإمكان المفزع " **بأنه قادر** "(٤) وجذبه التحريم وصده فى نفس الوقت .

ولكن هناك أيضًا ، كما يقول كيركجور ، قلقًا بالنسبة للخير . دعنا نفترض ، مثلاً ، أن شخصًا ينغمس فى الخطيئة. إنه قد يعى إمكان خروجه من هذه الحالة ، وقد تجذبه . ولكن المشهد قد يصده فى نفس الوقت ، من حيث إنه يحب حالة خطيئته . ثم يتملكه قلق الخير

(1)The Concept of Dread , p .38 (Trans. by W.Lowrie , princeton and London , 1999
(2)Ibid , .
(3)Ibid
(4) .p.40

. وهذا هو قلق الحرية بالفعل ، إذا افترضنا أن الإنسان يكون فى القبضة المستعبدة للخطيئة .إن الحرية هى بالنسبة له موضوع النفور العاطف والتعاطف النافر . وهذا القلق هو نفسه إمكان الحرية .

وربما تصبح فكرة القلق أكثر وضوحًا وجلاء لو استطعنا تطبيقها على هذا النحو. دعنا نفترض أن شخصًا أصبح يعى الخطيئة ، ويعى افتقاره الكامل إلى الاكتفاء الذاتى . ويواجهه إمكان وثبة الإيمان [١] ، التى تعنى كما رأينا من قبل الالتزام الذاتى بعدم يقين موضوعى ، وثبة إلى المجهول . إنه يشبه إلى حد ما الإنسان الذى يكون على حافة الهاوية الذى يعى إمكان إلقاء نفسه من أعلى ، والذى يشعر بجاذبية وصد فى نفس الوقت . حقًا إن وثبة الإيمان تعنى الخلاص، لا التدمير. " إن قلق الإمكان يستحوذ عليه من حيث إنه فريسته ، حتى يستطيع أن يُسلمه مُخلّصا فى أيدى الإيمان . وهو لا يجد الراحة والسكينة فى أى مكان آخر .... " [٢] . ويبدو أن ذلك يتضمن أنه يتم التغلب على القلق عن طريق الوثبة . ولكن لما كانت المحافظة على موقف الإيمان على الأقل تتضمن التزامًا ذاتيًا يتكرر بعدم يقين موضوعى ، فإنه يبدو أن القلق يتكرر من حيث إنه النسق النغمى الانفعالى للوثبة المتكررة .

٧ - لقد كان كيركجور مفكرا دينيا فى المقام الأول . ورغم أنه كان صوتا يصيح فى البرية على نحو ما بالنسبة لمعاصريه الفعليين ، فإن فكرته عن الدين المسيحى كان لها تأثير قوى على تيارات اللاهوت البروتستانتى الحديث المهمة . وقد ذكرنا من قبل اسم كارل بارث ، الذى كان عداؤه "**للاهوت الطبيعى**" يتفق مع موقف كيركجور إلى حد كبير من تعدى الميتافيزيقا إلى مجال الإيمان . وقد يقال بالطبع ، وبإنصاف ، إن المسألة فى نوع اللاهوت الذى يمثله كارل بارث ليست هى السير على خطى كير كجور من أجل إقامة صلة مجددة مع الينبوع الأصلى الذى لا ينقطع للفكر البروتستانتى والروحانية . ولكن من حيث إن بعض أفكار كيركجور هى أفكار لوثرية بصورة متميزة ، فإن ذلك هو أحد المؤثرات التى يمكن أن تمارسها كتاباته وتمارسها بالفعل .

---

(١) عكس الخطيئة ليس الفضيلة ولكن الإيمان : المرض حتى الموت. ص ١٣٢ .

(2)The Concept of Dread , p.141

وفى الوقت نفسه كانت لكتاباته القدرة على التأثير فى اتجاهات أخرى بصورة واضحة .فمن جهة كانت لديه بعض الأشياء القاسية جدا التى قالها عن المذهب البروتستانتى . ويمكننا تمييز حركة فى فكره ليست بمنأى عن المذهب البروتستانتى المستضعف فحسب ، بل بمنأى أيضًا عن المذهب البروتستانتى من حيث إنه كذلك . وليس غرضى أن أقول إنه لو عاش فترة أطول لأصبح كاثوليكيا . وعما إذا كان سيصبح كاثوليكيًا أم لا ، فإن هذا سؤال ربما لا نستطيع الإجابة عنه . وبذلك لا يُفضل أن نناقشه . بيد أن كتاباته كان لها فى واقع الأمر أثر تحويل عقول بعض الناس إلى الكاثوليكية التى كانت، كما يرى ، تزعم دائمًا أنها المثل الأعلى مع أقل تقدير لما كان يقول عنه "كلا" ليست المسيحية الأولى . ومن جهة أخرى يستطيع المرء أن يتصور إمكان مساهمة كتاباته فى صرف الناس عن المسيحية تمامًا . ويستطيع المرء أن يتخيل رجلاً يقول " أجل " إننى أفهم المقصود من ذلك. إن كيركجور محق تمامًا. إننى لست مسيحيًا بالفعل. وما هو أكثر من ذلك هو أننى لا أريد أن أكون كذلك. ليست هناك وثبات بالنسبة لى ، وليس هناك اعتناق منفعل لصنوف من اليقين الموضوعية .

وبالتالى ليس ما يدعو للدهشة إذا وجدنا فى تطور الحركة الوجودية الحديثة موضوعات كيركجورية معينة انفصلت عن الخلفية الدينية الأصلية واُستخدمت فى نسق جمالى . وتلك هى الحال فى فلسفة سارتر Sartre بصفة خاصة وملحوظة . ومع كارل ياسبرز(*) الذى يُعد من بين كل الفلاسفة الذين يُصنفون عادة بأنهم أكثر الفلاسفة الوجوديين(**) أكثر قربًا وصلة بكيركجور ، تم الإبقاء والمحافظة على الخلفية الدينية لمفهوم الوجود إلى حد كبير[1]. ولكن فلسفة سارتر تذكرنا بأنه يمكن تخليص مفهوم الوجود الحقيقى أو الأصيل ، والالتزام الذاتى الحر، والقلق من هذه الخلفية .

(*) كارل ياسبرز (١٨٨٣ – ١٩٦٩) فيلسوف ألمانى وجودى من أهم مؤلفاته : علم النفس المرضى العام ، الموقف الروحى لعصرنا أصل التاريخ ومعناه ، القنبلة الذرية ومستقبل الإنسانية ..... (المترجم)

(**) رفض بعض هؤلاء هذا الاسم غير أننا لا يمكن أن نناقش هذه المسألة هنا . وعلى أية حال ، إذا لم يكن لفظ "الوجودية" مقتصرا على فلسفة سارتر ، فإنه لفظ منحوت (المؤلف)، فكيركجور هو الذى نحت هذا اللفظ (المترجم)

(١) ياسبرز أستاذ مهنى ، وأستاذ جامعى ، فى حين أنه يصعب أن نتخيل المفكر الدنماركى غريب الأطوار على أنه الشاغل لأى كرسي. بيد أن حياة كيركجور وفكره (مثل نيتشه) كانا موضوعين لتأمل مطول بالنسبة لياسبرز.

ولا تعنى هذه الملاحظات بالتأكيد التلميح إلى أن أصول الوجودية الحديثة يمكن أن تعزى ببساطة إلى تأثير كيركجور الغفل أو المجهول. فذلك سيكون تصريحا خاطئًا. غير أن موضوعات كيركجور تتكرر فى الوجودية ، رغم تغير السياق التاريخي. والكُتاب عن الحركة الوجودية محقون تمامًا فى رؤيتهم فى مفكرها الدنماركى سلفها الروحى، رغم أنه لم يكن نصيرها بالقدر الكافى بالطبع.وفى الوقت نفسه كان لكيركجور تأثير دافع ومحفز على أناس كثيرين ممن لم يسموا أنفسهم وجوديين أو لم يسموا أنفسهم فلاسفة مهنيين أو لاهوتيين من أى نوع. إن فكره الفلسفى كما لاحظنا فى القسم الأول من هذا الفصل، يميل إلى أن يصبح محاولة لأن يجعل الناس يدركون موقفهم الوجودى والبدائل التى يواجهونها، ومناشدة لأن يختاروا ، ويلزموا أنفسهم بأن يصبحوا "أفرادًا موجودين". كما أنه، أى فكره الفلسفى ، احتجاج باسم الفرد أو الشخص الحر على الانغماس فى المجموع . إن كيركجور يغالى بالفعل . وتصبح المغالاة أكثر جلاء ووضوحًا عندما يجرد مفهوم الوجود من الدلالة الدينية التى أعطاها له . بيد أن المغالاة تخدم فى الأغلب فى توجيه الاهتمام إلى كل ما يستحق قوله فيما بعد .

الجزء الثالث

اتجاهات الفكر المتأخرة

الفصل الثامن عشر

المادية اللاجدلية

ملاحظات تمهيدية - الطور الأول من الحركة المادية - انتقادات لاتجه للمادية- واحدية هيكل - مذهب الطاقة عند أوستفالد - النقدية التجريبية باعتبارها محاولة للتغلب على التعارض بين المادية والمثالية .

١ - سرعان ما تبع انهيار المثالية المطلقة نشأة فلسفة مادية لم تتفرع ، مثلما تفرعت المادية الجدلية ، من هيجلية جناح اليسار ، بل زعمت أنها قامت على تأمل جاد للعلوم التجريبية ونتجت عنها. وبطبيعة الحال لم يكن للعلم ارتباط أصيل بالمادية الفلسفية ، حتى إذا كانت فلسفة الطبيعة التى قدمها شلنج وهيجل قامت بقدر يسير بتدعيم الاقتناع بأن المكمل الطبيعي للعلم هو المثالية الميتافيزيقية . وعلاوة على ذلك لم يكن الفلاسفة الألمان الرواد ، ما عدا ماركس ، ماديين بالتأكيد. وبذلك فإننى لا أنوى تخصيص جزء كبير للحركة المادية فى القرن التاسع عشر فى ألمانيا. بيد أنه لابد أن نعى جيدًا أن هذه الحركة كانت موجودة ، ورغم أنها لا تمثل أى فكر فلسفى عميق ، فإنها مؤثرة مع ذلك . و بسبب افتقارها بالفعل إلى العمق وإعجابها بمكانة العلم حظى كتاب مثل كتاب بوخنر Buchner " **القوة والمادة** " على إقبال كبير من القراء ونفد عدد كبير من طبعاته .

٢ - ومن بين الماديين الألمان الذين ظهروا فى منتصف القرن التاسع عشر : كارل فوجت Karl Vogt (١٨١٧ - ١٨٩٥) ، وهينرش سوزلى Heinrich Czolbe (١٨١٩- ١٨٧٣) ، ويعقوب مولشت Jakob Moleschott (١٨٢٢ - ١٨٩٣) ولدفيج بوخنر

Ludwig Buchner (١٨٢٤-١٨٩٩) . وفوجت ، عالم الحيوان والأستاذ فى جامعة جيسن مدة من الزمن ، الشهير بإعلانه أن المخ يفرز التفكير مثلما تفرز الكبد الصفراء. ورؤيته العامة يبينها عنوان عمله الجدلى ضد عالم وظائف الأعضاء رودلف فاجنر Rudelf Wagner ؛ هذا العمل هو " **الإيمان الأعمى والعلم** " عام ١٨٥٤. لقد أعلن ردولف فاجنر الإيمان بالخلق الإلهى بوضوح ، وهاجمه فوجت باسم العلم . واستمد سوزلى ، مؤلف كتاب " **عرض جديد للمذهب الحسى** " عام ١٨٥٥ ، وصاحب الهجوم على كانط ، وهيجل ، ولوتسه ، الوعى من الإحساس ، الذى فسره بطريقة توحى بديمقريطس. وسلم فى الوقت نفسه بأنه يوجد فى طبيعة ما هو عضوى صورلا يمكن تفسيرها تفسيرًا آليًا خالصًا.

كان مولشت عالم وظائف الأعضاء وطبيبا اضطر إلى التخلى عن كرسيه فى جامعة أوتريخت بسبب الاعتراض الذى أثارته نظرياته المادية . ثم أصبح بعد ذلك أستاذا فى إيطاليا حيث كان له تأثير ملحوظ على عقول كانت تميل إلى الوضعية والمادية. فقد كان له تأثير على قيصر لومبروسو Cesare Lombroso (١٨٣٦ – ١٩٠٩) بصفة خاصة، أستاذ الأنثربولوجيا الإجرامية الشهير فى جامعة تيورن ، والذى ترجم كتاب مولشت " **وردة الحياة** " عام ١٨٥٢ إلى اللاتينية. ومن وجهة نظر مولشت يمكن تفسير تاريخ الكون كله عن طريق مادة أصلية ، القوة أو الطاقة هى صفة أساسية لها . فلا توجد مادة بدون قوة ولا توجد قوة بدون مادة . والحياة ببساطة هى حالة من المادة ذاتها . لقد مهد فويرباخ الطريق لتحطيم كل التفسيرات الأنثربولوجية الغائية للعالم ، ومهمة العلم الحديث هى أن يواصل ويكمل هذا العمل. وليس هناك مبرر قوى لصنع تفرقة بين العلوم الطبيعية من جهة ودراسة الإنسان وتاريخه من جهة أخرى . فالعلم يمكنه استخدام نفس مبادئ التفسير فى كلتا الحالتين .

وربما يكون النتاج الأكثر شهرة للطور الأول من المادية الألمانية هو كتاب بوخنر "**القوة والمادة** " عام ١٨٥٥ ، الذى أصبح نوعا من الكتاب التعليمى الشعبى عن المادية ، وتُرجم إلى عدد من اللغات الأجنبية . وقد ندد المؤلف فى الحال بكل فلسفة لا يمكن أن يفهمها القارئ المثقف العادى . ولهذا السبب حظى الكتاب بشعبية ملحوظة . إن القوة والمادة تؤخذان ، كما يبين عنوان الكتاب ، بوصفهما مبدأين يكفيان للتفسير . والنفس الروحية مثلاً ، يتم التخلى عنها .

٣ - فى عام ١٨٦٦ نشر ألبرت لانجه Albert Lange (١٨٢٨ - ١٨٧٢) كتابه الشهير " **تاريخ المادية** " يخضع فيه الفلسفة المادية لنقد مبنى على أساس متين من وجهة نظر كانطية جديدة . وإذا اعتبرناه ببساطة مبدأ منهجيا فى العلم الطبيعى ، فإنه لا بد من تأكيد المادية ؛ وأعنى أن عالم الفيزياء ، مثلاً ، ينتقل كما لو يكن هناك سوى أشياء مادية . ولقد كان كانط نفسه من أنصار هذا الرأى . إن العالم الطبيعى لا يهتم بحقيقة روحية . ولكن رغم أن المادية يمكن قبولها من حيث إنها مبدأ منهجى فى مجال العلم الطبيعى فإنها لم تعد مقبولة عندما تحولت إلى ميتافيزيقا أو إلى فلسفة عامة .وبهذه الصورة أصبحت غير نقدية وساذجة . فمن الملائم والصواب تمامًا القيام فى علم النفس التجريبى مثلاً بالتفسير الفسيولوجى لعمليات سيكولوجية بقدر الإمكان. ولكن لو فرضنا أن الوعى نفسه قابل لتفسير مادى خالص فإن ذلك سيكون دليلاً أكيدًا على رؤية غير نقدية وساذجة. لأننا لا نعرف عن طريق الوعى فحسب أى شيء عن الأجسام والأعصاب وغيرها. وتكشف المحاولة المحض لتطوير اختزال مادى للوعى عن طابعه الذى لا يمكن اختزاله .

وعلاوة على ذلك، فإن الماديين يكشفون عن عقليتهم غير النقدية عندما يعالجون المادة ، والقوة ، والذرات ، وهلم جرا كما لو كانت أشياء فى ذاتها. فهي، فى واقع الأمر، تصورات كوّنها الذهن أو الروح فى محاولته لفهم العالم. إنه يجب علينا استخدام هذه المفاهيم بالفعل. بيد أنه من السذاجة افتراض أن استخدامها يبين أنها يمكن أن تشكل الأساس للميتافيزيقا المادية الدجماطيقية بصورة ملائمة. وذلك هو ما تكون عليه المادية الفلسفية بالفعل .

٤ - وجه مذهب لانجه النقدى ضربة سديدة للمادية ، وذلك من باب أولى لأنه لم يحصر نفسه فى مجادلة، ولكنه بذل أقصى ما فى وسعه ليبين ما العنصر الصحيح فى الاتجاه المادى من وجهة نظره. ولكن مذهبه النقدى ، كما يتوقع المرء، لم يمنع تجدد المادية ؛ وهى موجة ثانية لجأت إلى تدعيم نظرية داروين عن التطور من حيث إنها عامل مبرهن عليه أظهر أن أصل الإنسان وتطوره هو ببساطة طور من أطوار التطور الكونى بوجه عام، وأنه يمكن تفسير أنشطة الإنسان العليا عن طريق هذا التطور بصورة كافية، ومن الضرورى إدخال فكرة النشاط المبدع أو الخلاق عن طريق موجود يفوق ما هو دنيوي. ولقد كانت

الواقعة التى تقول إنه ليست هناك علاقة أو ارتباط ضرورى بين الفرض العلمى الخاص بالتطور البيولوجى والمادية الفلسفية واضحة وجلية بالفعل لبعض العقول حينذاك. ولكن كان هناك أناس كثيرون قبلوا الفرض ورحبوا به أو عارضوه لأنهم اعتقدوا أن المادية هى النتيجة الطبيعية التى يجب أن تُستمد منها .

وكان التعبير الشائع والمميز لهذا الطور الثانى من الحركة المادية فى ألمانيا كتاب هيكل Hackel "**لغز الكون**" عام ١٨٩٩. وقد عمل إرنست هيكل (١٨٣٤-١٩١٩) أستاذا لعلم الحيوان فى جامعة يينا سنوات كثيرة، وعالج عدد من أعماله ببساطة نتائج بحثه العلمي. ومع ذلك فإن أعدادًا أخرى من أعماله خصصها لتقديم فلسفة واحدية Monistic تقوم على فرض التطور. وما بين عام ١٨٥٩، العام الذى شهد نشر كتاب دارون "**أصل الأنواع عن طريق الانتخاب الطبيعى**" وعام ١٨٧١ ، عندما ظهر كتاب دارون "**أصل الإنسان**" نشر هيكل أعمالا عديدة عن موضوعات تتصل بالتطور. وأوضح أن دارون أقام فرضه الخاص بالتطور أخيرًا على أساس علمى بالفعل. وعلى هذا الأساس مضى هيكل لتطوير واحدية عامة وتقديمها بوصفها بديلا صحيحًا للدين بالمعنى التقليدي. وبذلك نشر فى عام ١٨٩٢ محاضرة ، مع ملاحظات إضافية ، تحمل عنوان "**الواحدية رابطا بين الدين والعلم**". ويمكن أن نرى مساعى مماثلة حاولت أن تجد فى واحديته تحقيقا لحاجة الإنسان إلى الدين فى كتبه: "**لغز الكون**" و"**الله – الطبيعة**" و"**دراسات فى الدين الواحدى**" عام ١٩١٤ .

يؤكد هيكل أن التأمل فى العالم يؤدى إلى عدد من الألغاز أو المشكلات بعضها قد حُل، فى حين أن بعضها الآخر لم يُحل وهى ليست مشكلات حقيقية على الإطلاق." إن الفلسفة الواحدية على استعداد فى مآل الأمر ألا تعرف سوى لغز الكون الوحيد الشامل، وهو مشكلة الجوهر" [(١)]. وإذا فُهم ذلك على أنه يعنى مشكلة طبيعة شيء ما فى ذاته غامض وراء الظواهر، فإن هيكل على استعداد لأن يسلم بأنه ربما نكون عاجزين عن حلها مثلما عجز عن حلها " أنكسيماندروس وإمبدوقليس منذ ألفين وأربعمائة سنة

(1)Die Weltrqtsel , p. 10 (Lepizig , 19080edition)

مضت " [1].ولكن لما كنا حتى لا نعرف أن ثمة شيئًا مثل الشيء في ذاته فإن مناقشة طبيعته لا طائل من ورائها . وما اتضح جليا هو " القانون الشامل للجوهر " [2]، قانون حفظ القوة والمادة.إن المادة والقوة أو الطاقة هما صفتان للجوهر، وقانون حفظهما عندما يُفسر بأنه قانون التطور العام يبرر لنا الاقتناع بأن الكون من حيث إنه وحدة تكون فيه القوانين الطبيعية صحيحة منذ الأزل وبصورة كلية. وبذلك فإننا نصل إلى تفسير واحدى للكون يقوم على براهين وحدته، وبراهين العلاقة العلية بين الظواهر كلها. وفضلاً عن ذلك تحطم الواحدية العقائد الثلاث الأساسية للميتافيزيقا الثنائية وهى " الله والحرية والخلود"[3].

وبذلك فإن الفلسفة الواحدية تستبعد نظرية كانط عن العالمين؛ وهما العالم الفيزيائى المادى والعالم الأخلاقى اللامادي. بيد أنه لا ينجم عن ذلك أنه لا مكان للأخلاق فى الواحدية ، شريطة أن تقوم على غرائز الناس الاجتماعية لا على أمر مطلق متخيل. إن الواحدية تسلم بتحقيق انسجام بين الأنانية والغيرية، حب الذات وحب الجار من حيث إن ذلك هو مثلها الأخلاقى الأسمى. " إن الفيلسوف الإنجليزى العظيم هربت سبنسر هو الذى يجب أن نشكره قبل أى اعتبارات أخرى لأنه وجد فى نظرية التطور أساسًا لهذه الأخلاق الواحدية " [4].

يحتج هيكل على أن المادية صفة غير ملائمة تمامًا لأن تنطبق على فلسفته الواحدية. لأنها بينما ترفض فكرة الروح اللامادية بالفعل فإنها ترفض على حد سواء فكرة المادة الميتة التى لا روح لها. " فى كل ذرة ترتبط المادة والروح بصورة لا تنفصل " [5]. ولكن القول بأنه فى كل ذرة ترتبط الروح والمادة يعنى أنه فى كل ذرة ترتبط القوة و "المادة

---

(1)Ibid , p.239
(2)Ibid
(3)Die Weltratsel , pp. 190 , 217 and 240
(4) Ibid , p.218

لو كان هيكل لا يزال على قيد الحياة لعبّر بدون شك عن تقديره لأفكار جوليان هكسلى الأخلاقية.
(5)Der Monismus , p.27 (Stutgart , 1905 edition)

الخام " . ورغم أن هيكل يؤكد أنه كما أن فلسفته تتميز بأنها روحية فإنها تتميز بأنها مادية أيضًا، فمن الواضح أن ما يصفه بعض الناس بأنه مادية ، صيغة تطورية لها، صحيح إلا أنه مع ذلك مادية. ويوضح تفسيره لطبيعة الوعى والعقل ذلك تمامًا، مهما يكن ما يقوله يخالف ذلك .

إذا كان لفظ "مادية " غير مرغوب فيه ومحل اعتراض من هيكل ، فكذلك الأمر بالنسبة للفظ " الإلحاد ". إن الفلسفة الواحدية تتصف بمذهب وحدة الوجود لا بالإلحاد: فالله محايث تمامًا وواحد مع الكون. "سواء وصفنا هذا " القادر على كل شيء " بأنه " الله – الطبيعة " ،أو بأنه " الكل – الله " فإن هذا أمر لا يستوجب الاهتمام فى مآل الأمر " [(١)]. ويبدو أنه لم يخطر ببال هيكل أنه إذا كان مذهب وحدة الوجود يكمن فى تسمية الكون "بالله"، وإذا كان الدين يكمن فى رعاية العلم والأخلاق ، والجمال من حيث إنها تتجه إلى المثل الأعلى عن الحقيقة، والخير، والجمال، فإن مذهب وحدة الوجود لا يمكن تمييزه عن الإلحاد إلا بالوجود الممكن لموقف انفعالى معين من الكون عند أولئك الذين يسمون أنفسهم معتنقى مذهب وحدة الوجود الذى لا يوجد عند أولئك الذين يسمون أنفسهم ملحدين . ويفترض هيكل بالفعل أنه " كما أن " الله " هو العلة البعيدة للأشياء كلها فإنه " العلة الأصلية " الافتراضية " للجوهر " [(٢)] . ولكن ربما يكون هذا المفهوم هو نفسه مثل مفهوم الشيء فى ذاته اللاشخصى الروحى الذى يصرف هيكل النظر عنه فى موضع آخر كما رأينا. وبذلك فإن مذهبه فى وحدة الوجود لا يعادل سوى تسمية الكون " الله " ويأخذ فى اعتباره موقفا انفعاليا معينًا تجاهه .

٥- فى عام ١٩٠٦ تم تأسيس الجمعية الواحدية الألمانية فى ميونخ تحت رعاية هيكل[(٣)]. وفى عام ١٩١٢ نُشر كتاب " **القرن الواحدى** " والذى قام بنشره هو أوستفالد Ostwald الذى أصبح فيما بعد رئيس الجمعية الواحدية .

---

(1) God – Natur , p.38 (Leipzig , 1914).
(2)Ibid

(٣) الفكرة الموجهة للجمعية فى فكرة العلم من حيث إنه يقدم نهجًا للحياة.

كان فيلهلم أوستفالد (١٨٣٣ – ١٩٣٢) كيمائيًا شهيرًا وأستاذًا للكيمياء فى جامعة ريجا أولا ثم فى جامعة ليبتسج بعد نلك ، وحاز على جائزة نوبل (عام ١٩٠٩) وألف "دروس فى طبيعة الفلسفة" (١٩٠١ – ١٩١٢)، ظهر فى إصداره الأخير النص الألمانى " رسالة منطقية فلسفية " للدفيج فتجنشتين . وفى عام ١٩٠٦ استقال من كرسيه فى جامعة ليبتسج ونشر فى الأعوام التالية عددًا ملحوظًا من الكتابات عن موضوعات فلسفية .

فى عام ١٨٩٥ نشر أوستفالد كتابا عن " التغلب على المادية العلمية ". بيد أن ما يُسمى بالتغلب على المادية يعنى عنده إحلال مفهوم الطاقة محل مفهوم المادة. فالعنصر الأساسى للواقع هو الطاقة التى تكون فى عملية تحول تأخذ صنوفا من الصور المتميزة. والصفات المختلفة للمادة هى صور مختلفة من الطاقة، والطاقة السيكولوجية التى إما أن تكون لا واعية أو واعية ، تؤلف مستوى آخر متميزًا أو صورة متميزة. ولا يمكن اختزال الصور المختلفة أو المستويات المختلفة، بمعنى أنه لا يمكن أن تتوحد صورة متميزة مع صورة أخرى. وفى الوقت نفسه تنشأ عن طريق تحول الحقيقة النهائية الوحيدة ، وهى الطاقة. وبذلك فإن " مذهب الطاقة " هو نظرية واحدية. ويصعب أن ينسجم مع قوانين المنهج العلمى عند أوستفالد، التى تستبعد أى شيء يتناول فروضًا ميتافيزيقية. بيد أنه عندما تحوّل إلى فلسفة الطبيعة تجاوز على أية حال حدود العلم التجريبى .

٦ – إن المادية فى صورتها الفجة فقط هى التى تتضمن تأكيد أن كل العمليات مادية. بيد أنه لا يمكن تصنيف فلسفة بأنها مادية إذا لم تؤكد أسبقية المادة ، وأن العمليات التى لا يمكن وصفها بصورة ملائمة بأنها مادية هى منبثقات من المادة ، أو أنها تفوق ما هو ظاهرى . وعلى نحو مماثل ، رغم أن المثالية لا تتضمن تأكيد أن الأشياء كلها هى أفكار بأى معنى عادى ، فإن فلسفة لا يمكن أن توصف بصورة ملائمة بأنها نسق من أنساق المثالية الميتافيزيقية إذا لم تؤكد على أية حال أن الفكر ، أو العقل ، أو الروح سابق ، وأن العالم المادى هو تعبير عنه أو تجسيد له . وعلى أية حال، فإن النزاع بين المادية والمثالية يفترض مسبقًا تمييزًا للوهلة الأولى بين المادة والروح أو الفكر.وبالتالى فإنه لابد من القيام بمحاولة للتغلب على التعارض عن طريق إخضاع طرف من التمييز للطرف الآخر. وبالتالى فإن إحدى الطرق لاستبعاد النزاع أو الخلاف بين المادية والمثالية هى رد الواقع إلى ظواهر لا يمكن وصفها بصورة ملائمة بأنها إما أن تكون مادية أو روحية .

ونجد هذه المحاولة فى المذهب الظاهرى عند ماخ Mach ، وأفيناريوس Avenarius، الذى يُعرف عادة بالنقدية التجريبية. وهذا لا يعنى أن هذين الفيلسوفين المذكورين سابقا اهتما ببساطة بالتغلب على التناقض بين المادية والمثالية . فماخ ، مثلاً ، اهتم بطبيعة العلم الفيزيائى اهتمامًا كبيرًا. وفى الوقت نفسه نظر إلى مذهبيهما الظاهرى على أنه يستبعد الثنائيات التى أدت إلى محاولات ميتافيزيقية فى سبيل التوحيد. ومن وجهة النظر هذه فإننا سنعالج نظريتهما هنا .

حاول ريتشارد أفيناريوس R.Avenarius (١٨٤٣ – ١٨٩٦)، الذى كان أستاذًا للفيزياء فى جامعة زيورخ ومؤلف كتاب "**نقد التجربة الخالصة**" (عام ١٨٨٨ – ١٨٩٠)، و "**المفهوم الإنسانى للعالم**" (عام ١٨٩١) أن يبيّن الطبيعة الجوهرية للتجربة الخالصة؛ وأعنى طبيعة التجربة المجردة من كل تأويل يضاف إليها . ووجد المعطيات المباشرة، أو عناصر التجربة فى الإحساسات. وتعتمد هذه على تغيرات فى الجهاز العصبى المركزى تكون مقيدة أو مشروطة بالبيئة التى تؤثر إما بوصفها دافعًا خارجيًا أو عن طريق عملية التغذية. وفضلاً عن ذلك،كلما تطوّر المخ فإن عناصر مستمرة ودائمة فى البيئة تثيره. وبذلك يُوجد انطباع عن عالم مألوف؛ عالم يستطيع المرء فيه أن يشعر بالأمان. ويلازم الزيادة فى مشاعر الألفة والأمان تلك زيادة فى الانطباع عن العالم من حيث إنه غامض ومُشكل وملغز. وخلاصة القول هى استبعاد مشكلات الميتافيزيقا التى لا يمكن الإجابة عنها. وتستبعد نظرية التجربة الخالصة، مع ردها كل من العالم الخارجي والعالم الداخلى إلى إحساسات، تلك التفرقة بين ما هو فيزيائى وما هو سيكولوجي، وما هو شيء وما هو فكر، وما هو موضوع وما هو ذات، التى شكلت الأساس لتلك النظريات الميتافيزيقية المتنافسة مثل المادية والمثالية .

وثمة نظرية مماثلة قدمها ، ولكن من منحنى مختلف إلى حد ما ، إرنست ماخ Ernest Mach (١٨٣٨ – ١٩١٦)، الذى كان أستاذًا فى جامعة فيينا لسنوات كثيرة، ونشر بالإضافة إلى أعمال اهتمت بالعلم الفيزيائى ، "**مساهمات فى تحليل الإحساسات**(١٨٨٦)" و "**المعرفة والخطأ**" (عام ١٩٠٥). إن التجربة يمكن ردها إلى إحساسات ليست فيزيائية خالصة ولا سيكولوجية خالصة بل هى بالأحرى محايدة . وبذلك حاول

ماخ أن يتجاوز التمييزات التى استخدمها فلاسفة أساسًا لبناء نظريات ميتافيزيقية. بيد أنه اهتم بتخليص العلم الفيزيائى من العناصر الميتافيزيقية أكثر من أن يهتم بتطوير فلسفة عامة [١]. ولما كان العلم ينشأ من احتياجاتنا البيولوجية فإنه يهدف إلى السيطرة على الطبيعة وذلك بأن يمكننا من التنبؤ. ولهذا الغرض يجب علينا أن نمارس اقتصادا للفكر، ونوحد الظواهر عن طريق أقل وأبسط المفاهيم الممكنة. ولكن رغم أن هذه المفاهيم هى وسائل وأدوات لا يمكن الاستغناء عنها لجعل التنبؤ العلمى ممكنًا، فإنها لا تقدّم لنا استبصارًا فى العلل، أو الماهيات، أو الجواهر بمعنى ميتافيزيقى.

وأكد لينين Lenin فى كتابه "**المادية والنقد التجريبى**" (عام ١٩٠٩) أن مذهب ماخ وأفيناريوس الظاهرى يؤدى إلى المثالية لا محالة، وبالتالى إلى إيمان ديني. لأنه إذا كانت الأشياء ترتد إلى إحساسات أو معطيات حسية فإنها لا بد أن تعتمد على العقل. ولما كان يصعب أن تعتمد ببساطة على العقل الإنسانى الفردى فلا بد أن ترجع إلى عقل إلهي.

ويشكل مذهب ماخ وأفيناريوس الظاهرى، من الناحية التاريخية، جزءًا من خط التفكير الذى ظهر فى الوضعية الجديدة عند دائرة فيينا فى عشرينيات القرن الحالي. ويصعب القول إنه أدى إلى إحياء المثالية، وإحياء مذهب الألوهية. ومع هذا فإنه لا ينجم عن ذلك أن وجهة نظر لينين لم يكن لديها شيء تقوله دفاعًا عن نفسها. فعلى سبيل المثال، لما كان أفيناريوس لم تكن لديه نية إنكار وجود أشياء بمعنى ما قبل أن تكون هناك موجودات بشرية، فإنه أكد أن الإحساسات يمكن أن توجد قبل الأذهان من حيث إنها إحساسات ممكنة. ولكن إذا لم يُفسر رد الأشياء إلى إحساسات بأنه يرادف القول الذى لا يعترض عليه حتى الواقعى الأكثر حزما، بأن الموضوعات الفيزيائية يمكن أن تُحس من حيث المبدأ إذا كانت هناك ذات حاسة على مقربة منها، فإنه يصعب تجنب بعض النتائج مثل تلك التى استمدها لينين. وفى إمكان المرء أن يحاول، بالطبع، فعل ذلك بالتحدث عن **المحسوسات** sensibila بدلاً من الإحساسات sensations. بيد أنه فى هذه الحالة إما

---

(١) يرفض ماخ مفهوم الأنا من حيث إنه جوهر روحى يختلف عن الطبيعة، ويفسر الذات بأنها مركب من ظواهر متصلة أو مستمرة مع الطبيعة. لكنه لم يضع تفاصيل هذه النظرية على نحو دقيق، وسلم بأن الأنا هى الرابطة التى توحد التجربة.

أن يعيد المرء الموضوعات الفيزيائية بالمقابل مع الذهن، أو يصبح متورطًا فى الصعوبة نفسها كما كان الحال سابقا. وفضلاً عن ذلك، من الخلف واللامعقولية، فى رأى كاتب هذه السطور، رد الذات إلى مركب، أو تعاقب من **محسوسات**. لأن وجود الذات من حيث إنها لا يمكن ردها إلى **محسوسات** هو شرط لإمكان محاولة القيام بهذا الرد. وبذلك فإن المرء سيبقى مع الذات من ناحية، والمحسوسات من ناحية أخرى، وبمعنى آخر سيبقى مع ثنائية النوع المحض الذى اهتم النقد التجريبى بالتغلب عليه [١].ومحاولة ماخ لتخليص العلم الفيزيائى من الميتافيزيقا هى شيء ما: ومذهب الظواهر من حيث إنه نظرية فلسفية هو شيء آخر تمامًا.

---

(١) حاول الوضعى الجديد أن يحول مذهب الظواهر من نظرية أنطولوجية إلى نظرية لغوية بالقول إن التقرير بأن الموضوعات الفيزيائية هى معطيات حسية يعنى أن الجملة التى يذكر فيها موضوع فيزيائى يمكن أن تترجم إلى جملة أو جمل لا يذكر فيها إلا معطيات حسية، على نحو حتى إذا كانت الجملة الأصلية صادقة (أو كاذبة). فإن الترجمة تكون صحيحة (أو كاذبة) والعكس بالعكس .ولكنى لا أظن أن هذه المحاولة قد أثبتت أنها ناجحة .

الفصل التاسع عشر

حركة الكانطية الجديدة

ملاحظات تمهيدية - مدرسة ماربورج - مدرسة بادن - النزعة البرجماتية - إرنست كاسيرر - ملاحظات ختامية - بعض الملاحظات على دلتاي.

١ - فى عام ١٨٦٥ أثار أوتوليبمان Otto Liebman (١٨٤٠-١٩١٢) ضيحة تقول " لابد من الرجوع إلى كانط" . ويمكن فهم هذا المطلب للعودة إلى كانط تمامًا وبالفعل فى مثل هذه الظروف. فمن جهة أنتجت الميتافيزيقا المثالية مجموعة من المذاهب التى عندما انتهت زهوة الحماسة الأولى لها، بدت لكثيرين عاجزة عن البرهان على أى شيء يمكن أن يسمى معرفة بصورة ملائمة ، وعاجزة بالتالى عن تبرير موقف كانط من الميتافيزيقا . ومن جهة أخرى ، مضت المادية، عند التحدث باسم العلم ، فى تقديم صورة مشكوك فيها إلى حد كبير عن الميتافيزيقا، وتغاضت عن القيود التى وضعها للاستخدام الذى يمكن أن يكون للمفاهيم العلمية بصورة مشروعة. وبمعنى آخر، برّر كل من المثاليين والماديين عن طريق نتائجهم الحدود التى وضعها كانط لمعرفة الإنسان النظرية. وبالتالى ، هل من المرغوب فيه أن نرجع إلى مفكر العصور الحديثة العظيم الذى نجح عن طريق نقد دقيق للمعرفة الإنسانية فى تجنب صنوف المغالاة من جانب الميتافيزيقا بدون أن يقع فى دجماطيقية الماديين؟ إنها ليست مسألة إتباع كانط بالتزام شديد، بل إنها بالأحرى مسألة قبول موقفه العام والتأثر بالخطوط التى اتبعها.

لقد أصبحت حركة الكانطية الجديدة قوة شديدة التأثير فى الفلسفة الألمانية . لقد أصبحت الفلسفة الأكاديمية ، أو "مدرسة الفلسفة" بالفعل، كما يقول الألمان ، وبانتهاء القرن شغل كراسى الفلسفة فى الجامعة أناس كانوا ممثلين للحركة إلى حد ما. بيد أن الكانطية الجديدة افترضت أشكالاً كثيرة إلى حد كبير مثلما هو الحال بالنسبة لممثليها . ولا نستطيع أن نذكرها كلها هنا. وسنكتفى بإشارات عامة لخطوط الفكر الأساسية.

٢ - ثمة تمييز داخل حركة الكانطية الجديدة بين مدرستى ماربورج وبادن. ويمكن القول بأن مدرسة ماربورج اهتمت أساسًا بموضوعات منطقية، وإبستمولوجية، ومنهجية. وارتبطت ، فضلاً عن ذلك، باسم: هارمان كوهن H.Cohen (١٨٤٢–١٩١٨)، وبول ناتروب P.Natrop (١٨٥٤–١٩٢٤).

اهتم كوهن، الذى كان أستاذا للفلسفة فى جامعة ماربورج عام ١٨٧٦، بتفسير فكر كانط وتطويره. وبمعنى أوسع، لقد كان موضوعه الرئيسى هو وحدة الوعى الثقافى وتطوره، وعما إذا كان قد كتب عن المنطق، والأخلاق ، والإستاطيقا (الجمال) أو الدين[1] ، فإن ما هو جدير بالملاحظة أنه كان يشير إلى التطور التاريخى للأفكار التى كان يعالجها، وإلى أهميتها ودلالتها الثقافية فى مراحل تطورها المختلفة . وهذا الجانب من فكره أقل صورية وتجريدا من فكر كانط، رغم أن كثرة التأملات التاريخية لم تيسّر فهما مباشرًا لوجهة نظر كوهن الشخصية .

تخلى كوهن فى المجلد الأول من كتابه "**مذهب الفلسفة**" (١٩٠٢–١٩١٢) عن نظرية كانط عن الحساسية، أو الاستاطيقا الترنسندنتالية، وكرّس نفسه تمامًا لمنطق الفكر الخالص ، أو المعرفة الخالصة، وبصفة خاصة المعرفة الخالصة أو **القبلية** التى تكون أساس الفيزياء الرياضية. صحيح أن مجال تطبيق المنطق أكثر اتساعا . بيد أن "الواقعة التى تقول إن المنطق لابد أن تكون له علاقة تتجاوز مجال العلم الرياضى الطبيعى إلى مجال العلوم العقلية لا تؤثر مطلقًا على علاقة المنطق الأساسية بالمعرفة فى

(١) فى كتابه System of philosophy نوقشت فكرة الله فى المجلد الثاني.

العلم الرياضى الطبيعى"[١] .إن " تأسيس علاقة بين الميتافيزيقا والعلم الرياضى الطبيعى هى مهمة كانط الحاسمة"[٢]بالفعل.

ويرى كوهن فى المجلد الثانى الذى خصصه لأخلاق الإرادة الخالصة أن "الأخلاق" من حيث إنها مذهب للإنسان ، تصبح محور الفلسفة [٣]. ولكن مفهوم الإنسان مركب ويضم جانبى الإنسان الأساسيين؛ وهما من حيث إنه فرد، ومن حيث إنه عضو فى المجتمع. وبذلك، يسير استنباط مفهوم الإنسان الكافى خلال أطوار أو لحظات عديدة حتى يُلاحظ تداخل جانبى الإنسان بعضهما مع بعض. ويرى كوهن فى مناقشته لهذه المسألة أن الفلسفة شرعت فى النظر إلى الدولة على أنها تجسد وعى الإنسان الأخلاقى . ولكن الدولة التجريبية أو الفعلية ليست بوضوح سوى دولة " الطبقات الحاكمة"[٤][٣].ولا يمكن أن تصبح سلطة الدولة التى تجسد مبدأى الحق والعدالة إلا عندما تتوقف عن خدمة مصالح طبقة معينة. وبمعنى آخر ، تطلع كوهن إلى مجتمع ديمقراطى اشتراكى يكون التعبير الحقيقى عن إرادة الإنسان الأخلاقية منظورا إليه على أنه فرد وشخص حر وعلى أنه يتجه أساسًا إلى الحياة الاجتماعية وتحقيق غاية مثالية مشتركة.

ولما كان مذهب الفلسفة كله يُتصور من "وجهة نظر الوعى الثقافي"[٥][٣]، ولما لم يكن هذا الوعى يميزه العلم والأخلاق تمامًا وبالتأكيد ، فإن كوهن يخصص المجلد الثالث للاستاطيقا (الجمال) . فمعالجة الاستاطيقا ، كما رأى كانط، تشكل جزءًا أصيلاً من الفلسفة النسقية.

وتأثر ناتورب، الذى شغل كرسيًا فى جامعة ماربورج، بكوهن بشدة. حاول فى كتابه "**الأسس الفلسفية للعلوم الدقيقة**" (١٩١٠) أن يبيّن أن تطور الرياضيات المنطقى لا

---

(1)System der philosphie,1,p.15(Berlin,1922,3rd edition).

سوف نناقش مصطلح Geistewissenschaften فيما بعد.

(٢)Ibid,p.9.يشير كوهن بوضوح إلى الميتافيزيقا بالمعنى الذى قبل به كانط الميتافيزيقا

(3)System der philosphie,11,p.1 (Berlin,1921,3rd edition).

(4)Ibid,p.620.

(5) System der philosphie,111,p.4(Berlin,1922,3rd edition).

يتطلب أى لجوء إلى عيانى (حدسي) المكان والزمان. وبذلك فإن فلسفة الرياضيات عنده أكثر "حداثة" من فلسفة الرياضيات عند كانط. أما بالنسبة للأخلاق ، فإن ناتورب شارك كوهن فى رؤيته العامة، وعلى أساس الفكرة التى تقول إن القانون الأخلاقى يقتضى أن يخضع الفرد نشاطه أو فاعليته لرفعة البشرية وسموها، طوّر نظرية عن علم التربية الاجتماعي . ويجب أن نشير أيضًا إلى أن كوهن حاول فى عمل شهير وهو "**نظرية المثل عند أفلاطون**" أن يجد تشابهًا بين أفلاطون وكانط.

لقد سعى كوهن وناتورب جاهدين للتغلب على التفرقة بين الفكر والوجود التى بدت أن نظرية كانط عن الشيء فى ذاته تتضمنها . وبذلك،فإن الفكر والوجود، كما يرى ناتورب، ليسا لهما وجود ولا معنى إلا فى علاقتهما المستمرة والمتبادلة مع بعضهما البعض[1]. فالوجود ليس شيئًا استاتيكيا ، يكون فى مقابل الفكر؛ فهو لا يوجد إلا فى عملية صيرورة ترتبط بهذه الفاعلية ارتباطا جوهريا . والفكر هو عملية يحدد موضوعه ، ووجوده بصورة تدريجية. ولكن رغم أن كوهن وناتورب حاولا أن يوحدا الفكر والوجود من حيث إنهما قطبان مرتبطان لعملية واحدة ، فإنهما لم يتمكنا من استبعاد الشيء فى ذاته بالفعل بدون التخلى عن الموقف الكانطي ، والانتقال إلى المثالية الميتافيزيقية.

٣ - وبينما شددت مدرسة ماربورج على البحث فى الأسس المنطقية للعلوم الطبيعية، فإن مدرسة بادن شددت على فلسفة القيم والتأمل فى العلوم الثقافية. وبذلك فإن الفيلسوف كما يرى فيلهلم فيندلباند W.Windelband(١٨٤٨-١٩١٥) [٢]. يهتم بالبحث فى مبادئ أحكام القيمة وفروضها المسبقة، وبالعلاقة بين الذات التى تحكم أو الوعى والقيمة أو المعيار أو المثل الأعلى على الضوء الذى يصاغ فيه الحكم .

وإذا سلمنا بهذا التفسير للفلسفة ، يتضح أن الحكم الأخلاقى والحكم الاستاطيقى (الجمالي) يمدّانا بمادة التأمل الفلسفى . فالحكم الأخلاقى ، مثلاً ، قيمى فى طابعه بصورة

---

(1)philosophie, p.13(Gottingen, 1921,3rd edition)

(٢) شغل فيندلباند، مؤرخ الفلسفة الشهير، كرسيا فى جامعة زيورخ، وفرايبوج، وستراسبورج. وعُين أستاذا للفلسفة فى جامعة هيدلبرج عام ١٩٠٣، وكان العلم الأول والأعظم للمدرسة المسماة بمدرسة بادن.

واضحة وليس وصفيا . فهو يعبّر عما ينبغى أن يكون ، ولا يعبّر عما تكون عليه الحقيقة فى الواقع . بيد أن فيندلبانت يدرج الأحكام المنطقية أيضًا مع الحكم الأخلاقى والحكم الاستاطيقى (الجمالي) . لأنه كما أن الأخلاق تهتم بالقيم الأخلاقية ، فإن المنطق يهتم بقيمة،هى الصدق. فليس كل شيء نفكر فيه يكون صادقا . فما هو صادق هو ما ينبغى أن نفكر فيه. وبذلك فإن كل فكر منطقى توجهه قيمة، أو معيار. ولا يمكن البرهنة على بديهيات المنطق النهائية ؛ ولكن يجب علينا أن نقبلها إذا قيّمنا الصدق. ولابد أن نقبل الصدق من حيث إنه معيار أو قيمة موضوعية إذا لم نكن على استعداد لرفض كل تفكير منطقي.

وبالتالى ، يفترض المنطق ، والأخلاق ، و الاستاطيقا (الجمال) قيمة الحق، والخير، والجمال. وتجبرنا هذه الحقيقة على أن نسلم بوعى ترنسندنتالى يضع قيمة أو معيارا يكمن خلف الوعى التجريبى ، إذا جاز هذا التعبير. وعلاوة على ذلك، لما كان الأفراد كلهم يلجأون فى أحكامهم المنطقية، والأخلاقية ، والاستاطيقية (الجمالية) إلى قيم عامة مطلقة، فإن الوعى الترنسندنتالى يشكّل الرابطة الراسخة بين الأفراد .

ومع ذلك، فإن القيم المطلقة تتطلب سندا ميتافيزيقيا. وأعنى أن التسليم بقيم موضوعية وتأكيدها يؤدى بنا إلى التسليم بأساس ميتافيزيقى فى حقيقة تفوق ما هو حسى نسميها الله. وبذلك تنشأ هناك قيم المقدس. " ولا نعنى بالمقدس فئة معينة من قيم صحيحة بصورة كلية، مثل الفئات التى يكوّنها ما هو صادق، وما هو خير، وما هو جميل، بل يعنى بالأحرى هذه القيم ذاتها بأسرها من حيث إن لها صلة بحقيقة تفوق ما هو حسي"(١).

وطوّر هينرش ريكرت Heinrich Rickert (١٨٦٣-١٩٣٦)، الذى خلف فيندلبانت فى كرسى الفلسفة فى جامعة هيدلبرج، فلسفته (أعنى فلسفة فيندلبانت) فى القيم. أصر ريكرت على أن هناك مجالاً خاصًا بقيم تمتلك حقيقة واقعية ولكن لا يمكن القول بأنها توجد بصورة ملائمة (٢) .فهى تمتلك حقيقة واقعية بمعنى أن الذات تسلم بها ولا تخلقها . غير

(1)Einleitung in die philosophie,p390(Tubingen,1914)

(٢) يحاول ريكرت فى كتابه "مذهب الفلسفة" (١٩١٢) أن يصنف القيم فى ست مجموعات أو نطاقات هى : قيمة المنطق (قيم الحق)، والاستاطيقا (قيم الجمال)، والتصوف(قيم القداسة اللاشخصية)، والأخلاق (القيم الأخلاقية) والمجون (قيم السعادة)، والدين(قيم القدس الشخصية، أو الطهر من الذنوب).

أنها ليست أشياء موجودة بين أشياء أخرى موجودة . ومع ذلك ، فإن الذات تجمع بين المجال الخاص بالقيم والعالم المحسوس ، وتعطى دلالة قيمية لأشياء وأحداث. ورغم أنه لا يمكن أن يقال إن القيم ذاتها موجودة بصورة ملائمة ، فإنه ليس من حقنا أن ننكر إمكان أن تكون راسخة فى حقيقة واقعية إلهية أزلية تجاوز معرفتنا النظرية.

ويشدد ريكرت وفقًا لرؤيته العامة على مكانة فكرة القيمة فى التاريخ . فهو يؤكد[١] أن العلم الطبيعى يهتم بالأشياء فى جوانبها الكلية، مثل القوانين الكلية التى تدل على أشياء ، ويهتم بأحداث ممكنة التكرار، أما التاريخ فيهتم بما هو فريد ومتفرد. إن العلوم الطبيعية " تشريعية" ، أو أنها تضع القانون، أما التاريخ (وأعنى علم التاريخ) فهو "خاص بدراسة الأفراد"[٢]. ويوافق ريكرت على أن المؤرخ يهتم بما هو فريد ومتفرد، غير أنه يصر على أنه لا يهتم بالأشخاص والأحداث إلا بالإشارة إلى قيم . وبمعنى آخر ، إن مثال علم تدوين التاريخ الأعلى هو علم للثقافة يصوّر التطور التاريخى فى ضوء القيم التى تسلم بها مجتمعات وثقافات مختلفة.

وبقدر ما يعنينا جانب معين من فكر هيجو مونستربرج Hugo Munsterberg (١٨٦٣-١٩١٦) ، الذى كان صديقًا لريكرت، فإنه يمكن أن يرتبط بمدرسة بادن إحدى مدارس الكانطية الجديدة. عرض فى كتابه **"فلسفة القيم"** (١٩٠٨) فكرة إعطاء معنى للعالم عن طريق نسق أو مذهب للقيم . غير أنه لما كان أستاذا لعلم النفس التجريبى فى جامعة هارفارد فإنه وجه اهتمامه أساسًا إلى مجال علم النفس، حيث تأثر بفونت بشدة.

٤- رأينا أن فيندلبانت ينظر إلى وجود الحقيقة الإلهية المجاوزة للحس على أنه مسلمة للإقرار بالقيم المطلقة. وفى الوقت نفسه اهتم بالبرهنة على أن مصطلح "مسلمة"، كما يستخدم فى هذا الصدد، يعنى أكثر من "اختلاق مفيد" . ومع ذلك، هناك بعض الكانطيين الجدد الذين أوّلوا نظرية المسلمة عند كانط بمعنى براجماتى بالتأكيد .

(١) فى كتابه "التاريخ والعلم الطبيعى" (عام ١٨٩٤).

(٢)لا يكون علم ما "خاصا بدراسة الأفراد" ببساطة بسبب الواقعة التى تقول إنه يعالج موجودات بشرية . فعلم النفس التجريبي، مثلاً، يعالج الموجودات البشرية لكنه مع ذلك علم "تشريعي". إن التمييز، بلغة إسكولائية ، صورى وليس ماديا.

وبذلك أوّل فردريك ألبرت لانجه F.A.lange(١٨٢٨-١٨٧٥)، الذى ذكرناه من قبل بوصفه ناقدا للمادية، النظريات الميتافيزيقية والعقائد الدينية بأنها تخص مجالاً بين المعرفة والشعر. فإذا كانت هذه النظريات والعقائد تُتصور بأنها معرفة تعبر عن واقع، فإنها تكون عرضة للاعتراضات كلها التى أثارها كانط ونقاد آخرون. لأنه لا يمكن أن تكون لدينا معرفة نظرية بواقع يجاوز ما هو ظاهرى. ولكن لو أوّلناها على أنها رموز لواقع يجاوز معرفتنا، وفى الوقت نفسه إذا شددنا على قيمتها بالنسبة للحياة، فإنها تصبح منيعة من اعتراضات ليست لها جدوى إلا إذا زُعم بقيمة معرفية للميتافيزيقا واللاهوت.

وطوّر هانز فاينجر H.Vaihinger (١٨٥٢-١٩٣٣)، مؤلف كتاب "فلسفة كأن" الشهير (١٩١١)، صيغة الاختلاق المفيد لنظرية المسلمات على نحو أكثر نسقية وتنظيما. فهو يرى أن النظريات الميتافيزيقية والعقائد الدينية لا تصبح سوى أمثلة جزئية لتطبيق وجهة النظر البراجماتية العامة عن الحقيقة. والإحساسات والمشاعر وحدها حقيقية: وإلا فإن المعرفة الإنسانية بأسرها تتكون من "اختلاقات". فمبادئ المنطق، مثلاً، هى اختلاقات برهنت على فائدتها الحقيقية فى التجربة. والقول بأنها حقيقية بصورة لا يمكن إنكارها هو القول بأنه قد وُجد أنها مفيدة بصورة لا يمكن الاستغناء عنها. وبذلك، فإن السؤال الذى يجب أن يثار بالنسبة لعقيدة دينية، مثلاً، هو عما إذا كانت مفيدة أو لها قيمة لأن تفعل كما لو كانت صحيحة بدلاً من السؤال عما إذا كانت صحيحة. حقًا، إن السؤال عما إذا كانت العقيدة صحيحة "بالفعل" أو ليست صحيحة قلما يثار، لا ببساطة لأنه ليست لدينا وسيلة لمعرفة عما إذا صحيحة أو ليست صحيحة، بل لأن مفهوم الحقيقة يُعطى تأويلاً براجماتيًا[1].

جلى أن مذهب الاختلاق البراجماتى هذا يبتعد كثيرًا عن موقف كانط. فهو يجرد، بالفعل وفى حقيقة الأمر، نظرية كانط عن المسلمات من أهميتها ودلالتها، من حيث إنه يقضى على التباين الذى أوجده كانط بين المعرفة النظرية من جهة ومسلمات القانون

(١) لإنصاف فاينجر، لابد أن نضيف أنه سعى جاهدًا لفرز الطرق المختلفة التى يعمل بها مفهومًا "كما لو" و "الاختلاق". إنه لم يلق ببساطة مبادئ المنطق، والفروض العملية، والعقائد الدينية فى نفس السلة بدون تمييز.

الأخلاقى من جهة أخرى. ولكن مع إننى أدرجت فاينجر بين الكانطيين الجدد ، فإنه قد تأثر بشدة بالمذهب الحيوى ونظرية الاختلاق عند نيتشه الذى نشر عنه عملاً شهيرًا هو "نيتشه فيلسوفًا"(١٩٠٢).

٥ - إن الكانطية الجديدة ليست نسقًا منسجمًا من التفكير كما رأينا . فمن جهة لدينا فيلسوف مثل آلويس رييل Alois Riehl (١٨٤٤-١٩٢٤) ، الذى كان يعمل أستاذًا بجامعة برلين ، لم يرفض الميتافيزيقا كلها فحسب، بل إنه أكد أنه لابد من استبعاد نظرية القيمة من الفلسفة بالمعنى الملائم [1] . ومن جهة أخرى لدينا فيلسوف آخر مثل فيندلبانت الذى طوّر نظرية القيم المطلقة على نحو يدخل الميتافيزيقا من جديد من الناحية العلمية، حتى لو ظل يتحدث عن "المسلمات" .

إن هذه الاختلافات تصبح أكثر وضوحًا بالتأكيد بقدر ما يتسع مجال تطبيق لفظ"كانطى جديد" . فاللفظ ينطبق أحيانًا على يوهان فولكلت Johannes Volkelt (١٨٤٨-١٩٣٠)، الذى كان أستاذًا للفلسفة فى جامعة ليبتسج مثلاً. ولكن لما كان فولكلت يؤكد أن الروح البشرية يمكن أن تتمتع بيقين حدسى لوحدتها مع المطلق ، وأن المطلق هو روح لامتناه، ويمكن تصور الخلق بأنه يماثل الإنتاج الجمالي، فإن صلاحية تسميته كانطيا جديدًا أمر مشكوك فيه. وقد تأثر فولكلت بشدة بفلاسفة ألمان آخرين إلى جانب كانط فى حقيقة الأمر.

ويجب ملاحظة أن معظم الفلاسفة الذين ذكرناهم عاشوا فى القرن التاسع عشر . وكان للحركة الكانطية الجديدة ممثل بارز أو ممثلان بارزان فى العصور الحديثة نوعا ما. ومن الشهيرين من بين هؤلاء إرنست كاسيرر E.Cassirer (١٨٧٤-١٩٤٥)، الذى شغل كرسيا فى جامعة برلين، وهامبورج، وجوتبرج، وييل فى الولايات المتحدة . وقد أسهم تأثير مدرسة ماربورج فى توجيه انتباهه إلى مشكلات المعرفة. وكانت نتيجة أو

---

(١) يرى رييل أن الفلسفة التى تستحق أن تسمى علمية لابد أن تحصر نفسها فى نقد المعرفة كما تتحقق فى العلوم الطبيعية. وهو لم ينكر ، بالطبع، أهمية القيم فى الحياة الإنسانية . لكنه يصر على أن التسليم بها ليس فعلاً معرفيًا، إذا تحدثنا بصورة ملائمة، ويقع خارج مجال الفلسفة العلمية.

ثمرة دراساته عمله الذى يتكون من ثلاثة مجلدات عن " **مشكلة المعرفة فى الفلسفة وعلم العصر الحديث**" (١٩٠٦-١٩٢٠).وتبع ذلك عمله فى عام ١٩١٠ عن مفهومى الجوهر، والدالة Function.لقد أعجب كاسيرر بجعل الفيزياء رياضية بصورة تدريجية إعجابا شديدا، وتوصل إلى أنه فى الفيزياء الحديثة يتحول الواقع المحسوس ويتألف من جديد بوصفه عالما من الرموز . وعلاوة على ذلك، أدى به التأمل فى دالة المذهب الرمزى إلى تطوير كتابه "**فلسفة الأشكال الرمزية**" واسعة النطاق(١٩٢٣-١٩٢٩)، الذى أكد فيه أن استخدام الرمز هو الذى يميز الإنسان عن الحيوانات. فعن طريق اللغة يخلق الإنسان عالمًا جديدًا ؛ عالم الثقافة . واستخدم كاسيرر فكرة الرمزية ليغلق أبوابا كثيرة. فقد حاول، مثلاً، أن يفسر وحدة الشخص الإنسانى بأنها وحدة دلالية توحد أنشطة الإنسان الرمزية المختلفة. وكرس اهتمامًا خاصًا لدالة الرمزية فى صورة الأسطورة، ودرس أنشطة مثل الفن ، وتدوين التاريخ فى ضوء فكرة التحويل الرمزي.

ولكن رغم أن الكانطية الجديدة ظلت واستمرت فى القرن الحالى فإنه يصعب تسميتها بفلسفة القرن التاسع عشر. فظهور حركات جديدة وطرق جديدة من الفكر جعلها تنزوي. إن الموضوعات التى عالجتها لم تنته أو تزول ولكنها عولجت بإطارات فكر مختلفة. والبحث فى منطق العلوم وفلسفة القيم خير مثال على ذلك. وفضلاً عن ذلك لم يعد للابستمولوجيا أو نظرية المعرفة المكانة المحورية التى عزاها إليها كانط وتلاميذه .

ولا يعنى ذلك بالطبع أن تأثير كانط قد توقف. بل بالعكس. بيد أنه لم يتم الشعور به ،على الأقل على نطاق بالغ الأهمية، فى استمرار أى حركة يمكن أن تسمى كانطية جديدة بصورة ملائمة. وعلاوة على ذلك، فإن تأثير كانط كان أحيانًا فى اتجاه لا كانطى على نحو تام. فعلى سبيل المثال بينما اعتقد الوضعيون أن كانط محق بصورة أساسية فى استبعاد الميتافيزيقا من مجال المعرفة ، فإن هناك تيارا من الفكر فى التوماوية الحديثة أوّل وطوّر منهج كانط الترنسندنتالى من أجل الغرض اللاكانطى المحض لتأسيس ميتافيزيقا نسقية.

٦ - هذا هو الموضع الملائم الذى يمكن أن نقدم فيه ملاحظات قليلة على فيلهلم دلتاى W.Dilthey (١٨٣٣ - ١٩١١) الذى شغل كرسيًا فى جامعة بازل وكيل، وبريسلو،

وأخيرًا فى برلين حيث خلف لوتسه أستاذًا للفلسفة. ورغم أن دلتاى كان شديد الإعجاب بكانط فإنه لا يمكن أن يُصنف بصورة ملائمة بأنه كانطى جديد. لقد حاول بالفعل أن يطور نقدا للعقل التاريخي ونظرية مناظرة للمقولات. ويمكن النظر إلى هذا النشاط من وجهة نظر ما على أنه مدّ عمل كانط النقدى إلى ما يسميه الألمان **علوم الروح**. وأصر فى الوقت نفسه على أن مقولات العقل التاريخي؛ أعنى مقولات عقل يهتم بفهم التاريخ وتأويله ليست مقولات **قبلية** تنطبق بالتالى على مواد خام لتؤلف التاريخ، فهى تنشأ من النفاذ الحى عن طريق الروح الإنسانية بتجليها الموضوعى الخاص فى التاريخ. وبوجه عام قام دلتاى منذ عام ١٨٨٣ بصفة خاصة وما بعدها بتمييز دقيق بين تجريد فكر كانط ومنظوره العينى الخاص. ومع ذلك فإن الواقعة التى تقول إنه كانت لدينا فرصة من قبل فى هذا الفصل للإشارة إلى التمييز بين العلوم الطبيعية و**علوم الروح** تقدم، كما أظن، مبررًا يكفى لنذكر دلتاى هنا .

إن الواقعة التى تقول إن مصطلح العلوم العقلية هو ترجمة مضللة لمصطلح **علوم الروح** يمكن أن ندركها بسهولة عن طريق النظر فى الأمثلة التى يقدمها دلتاي. فهو يقول إن مجموعة من العلوم الأخرى التى يمكن أن تسمى **علوم الروح أوالعلوم الثقافية** نشأت إلى جانب العلوم الطبيعية. هذه العلوم هى التاريخ، والاقتصاد القومي، وعلوم القانون، وعلوم الدولة ، وعلم الدين ، ودراسة الأدب والشعر، ودراسة الفن والموسيقى، ودراسة رؤى العالم الفلسفية والأنساق وأخيرًا علم النفس[1].إن مصطلح " العلوم العقلية" لا يميل إلى افتراض علم النفس فحسب. ولكن دلتاى لم يذكر حتى علم النفس فى قائمة مماثلة من الأمثلة[2]. لقد اعتاد الفرنسيون أن يتحدثوا عن " العلوم الأخلاقية" . بيد أن هذا المصطلح فى اللغة الإنجليزية يفترض الأخلاق أساسًا. ولذلك فإننى اقترح التحدث عن العلوم الثقافية. صحيح أن هذا المصطلح لا يفترض الاقتصاد القومى عادة، ولكن يكفى القول إن هذا المصطلح يستخدم ليشمل ما يسميه دلتاى " **العلوم الثقافية** " أو **علوم الروح** " .

(1)Gesammelte schiften , vll , p 79 :Gs. سنحيل إلى مجموعة أعمال دلتاى هكذا

(2) GS . , v11 , p 70

جلى أننا لا نستطيع التمييز بين العلوم الثقافية من جهة والعلوم الطبيعية من جهة أخرى بالقول إن العلوم الأولى تهتم بالإنسان، أما العلوم الثانية فلا تهتم به. لأن علم النفس هو علم طبيعي، ومع ذلك فإنه يعالج الإنسان. والشيء نفسه يمكن أن يقال عن علم النفس التجريبي. ولا نستطيع القول ببساطة إن العلوم الطبيعية تهتم بما هو فيزيائى ومحسوس بما فى ذلك جوانب الإنسان الفيزيائية، فى حين أن العلوم الثقافية تهتم بما هو نفسى ، تهتم بالجوانى ، تهتم بما لا يدخل فى العالم المحسوس. لأنه جلى أننا فى دراسة الفن مثلاً نهتم بموضوعات محسوسة مثل الصور ولا نهتم بحالات الفنانين السيكولوجية. صحيح أن أعمال الفن تدرس من حيث إنها تجليات للروح الإنسانية، ولكنها مع ذلك تجليات محسوسة. وبالتالى لا بد أن نجد طريقة أخرى للتمييز بين المجموعتين من العلوم.

إن الإنسان يرتبط بوحدة حية ويشعر بها مع الطبيعة، وتجربته الأولية عن محيطه الفيزيائى هى تجارب شخصية معاشة، وليست موضوعات للتأمل يعزل الإنسان نفسه عنها. ومع ذلك لكى يؤلف الإنسان عالم العلوم الطبيعية ، لابد أن يصرف الانتباه عن جانب انطباعاته عن محيطه الفيزيائى التى يتصور أنها تجاربه الشخصية المعاشة؛ إنه يجب عليه أن يحيط علما بحقيقة الأمور بقدر ما يستطيع[1]، ويطور تصورًا مجردًا للطبيعة عن طريق علاقة المكان، والزمان، والكتلة، والحركة. لابد أن تصبح الطبيعة بالنسبة له الواقع المحوري، لابد أن تصبح نسقًا فيزيائيًا ينظمه قانون ينظر إليه من الخارج إذا جاز هذا التعبير .

ومع ذلك عندما نتجه إلى عالم التاريخ والثقافة؛ تموضعات الروح البشرية فإن الوضع يختلف. إنها مسألة نفاذ من الداخل. وتصبح علاقات الفرد الشخصية المعاشة مع محيطه الاجتماعى الخاص ذات أهمية أساسية. إذ لا يمكننى فهم حياة اليونانيين القدماء الاجتماعية والسياسية بأنها تموضع للروح الإنسانية لو أننى استبعدت تجاربى المعاشة الخاصة عن العلاقات الاجتماعية؛ لأنها تشكل أساس فهمى للحياة الاجتماعية

(١) فى علم النفس ينظر الإنسان إلى نفسه من وجهة نظر غير شخصية وخارجية من حيث إنه موضوع فيزيائى ، أى بوصفه جزءًا من الطبيعة .

لأى حقبة أخرى. صحيح أن وحدة معينة فى حياة البشر التاريخية والاجتماعية هى شرط ضرورى لإمكان أن تمدنى **تجربتى المعاشة** الخاصة بمفتاح فهم التاريخ. ولكن "الخلية الأصلية للعالم التاريخى "[١]، كما يسميها دلتاي، هى بدقة تجارب الفرد المعاشة؛ أعنى أنها تجربته المعاشة الخاصة بالتفاعل مع محيطه الاجتماعى الخاص .

ولكن رغم أن ما يسميه دلتاى **تجارب معاشة** هى شرط لتطوير العلوم الثقافية فإنها لا تؤلف بذاتها علما من أى نوع. فالفهم ضرورى أيضًا، وما يجب علينا فهمه فى التاريخ والعلوم الثقافية الأخرى ليس هو الروح الإنسانية فى جوانيتها إذا جاز هذا التعبير ، بل هو التموضع الخارجى لهذه الروح، أعنى تعبيرها الموضوعي، كما هى الحال فى الفن، والقانون، والدولة وهلم جرا. إننا نهتم بمعنى آخر بفهم الروح الموضوعي[٢]. إن فهم طور من أطوار الروح الموضوعى يعنى ربط ظواهرها ببناء داخلى يجد تعبيرًا فى هذه الظواهر. ففهم القانون الرومانى مثلاً يتضمن النفاذ تحت الجهاز الخارجي، إذا جاز هذا التعبير، إلى البناء الروحى الذى يجد تعبيرًا فى القوانين. إنه يعنى النفاذ إلى ما يمكن أن يُسمى روح القانون الروماني، مثلما أن فهم طراز فن العمارة يتضمن النفاذ إلى الروح؛ بناء الأغراض والمثل العليا،التى تجد تعبيرًا فى هذا الطراز. ويمكننا القول بالتالى إن "العلوم الثقافية ترتكز على علاقة التجربة المعاشة، والتعبير، والفهم"[٣].إن التعبير مطلوب وضروري؛ لأن فهم البناء الروحى لا يُفهم إلا فى تعبيره الخارجى وبواسطته. والفهم هو حركة من الخارج إلى الداخل. وفى عملية الفهم ينشأ موضوع روحى أمام رؤيتنا، أما فى العلوم الطبيعية فإن موضوعًا فيزيائيًا يتألف (ليس بالمعنى الكانطى) فى عملية المعرفة العلمية .

---

(1) GS . , v11 , p 161

(٢) تأثر دلتاى بمفهوم هيجل " الروح الموضوعى " . بيد أن استخدامه الخاص للمصطلح يختلف إلى حد ما وبوضوح عن استخدام هيجل الذى وضع الفن ، والدين تحت عنوان " الروح المطلق " . إن استخدام هيجل للمصطلح يرتبط ، بالطبع ، بميتافيزيقاه المثالية ، التى لم يسترح لها دلتاي. وفضلاً عن ذلك رفض دلتاى ما اعتبره هيجل مناهج قبلية لتأويل التاريخ والثقافة الإنسانية .

(3) Aufdem verhaltins Von Erebnis , Ausdrush und verstehen , SC , VII , p. 131

رأينا أن تجربة الإنسان الشخصية عن محيطه الاجتماعى الخاص هى شرط ضرورى لقدرته على معايشة تجربة الناس فى الماضى من جديد. إن **التجربة المعاشة** هى شرط إمكان **المعايشة من جديد**. والتجربة المعاشة تجعل المعايشة من جديد ممكنة بسبب الاتصال والوحدة الإنسانية للواقع التاريخى الثقافى المتطور الذى يصفه دلتاى بأنه الحياة. إن الثقافات تتميز مكانيًا وزمانيًا بالطبع. ولكن إذا تصورنا العلاقات المتبادلة بين الأشخاص ، وفق الظروف التى يفرضها العالم الخارجى ، بأنها وحدة ثقافية ومتطورة تظل خلال الاختلافات المكانية والزمانية، يكون لدينا مفهوم الحياة. ويستخدم العقل فى دراسته لهذه الحياة مقولات معينة، وهذه المقولات ليست كما لاحظنا من قبل صورا أو مفاهيم **قبلية** تنطبق على مادة خام. "إنها تكمن فى طبيعة الحياة ذاتها"[١]، وتكوّن تصورا مجردا فى عملية الفهم. ولا يمكن أن نحدد العدد الدقيق لهذه المقولات أو نحولها إلى ترتيب منطقى مجرد ومنظم من أجل تطبيق آلي. ولكننا نستطيع أن نذكر منها " المعنى ، والقيمة ، والغرض ، والمثل الأعلى "[٢].

ويجب ألا نفهم هذه المقولات بمعنى ميتافيزيقي. فالمسألة ليست تحديد غاية أو معنى التاريخ مثلاً بمعنى غاية محتم على عملية التطور التاريخى بلوغها. بل إنها بالأحرى مسألة فهم المعنى الذى يكون للحياة بالنسبة لمجتمع معين والمثل العليا بالغة التأثير التى تجد تعبيرًا فى مؤسسات هذا المجتمع السياسية والقانونية، فى فنه ودينه، وهلم جرا. إن مقولة المعنى تعنى علاقات أجزاء الحياة بالكل[٣]، بيد أن تصورنا لمعنى الحياة يتغير باستمرار. فكل خطة حياة تعبر عن فكرة معنى الحياة. والغرض الذى نضعه بالنسبة للمستقبل يكون شرطا لتفسيرنا لمعنى الماضي[٤]. وإذا قلنا إن مهمة المستقبل هى تحقيق هذا أو ذاك فإن حكمنا يكون شرطًا لفهمنا لمعنى الماضي. والعكس صحيح أيضًا بالطبع .

---

(1)GS . , vII , p 232
(2)I bid
(3)GS . , vII , p 233
(4)I bid

ويصعب إنكار أن فكر دلتاى يحتوى على عنصر بارز وملحوظ من النسبية التاريخية. فرؤى العالم كلها مثلاً ، هى رؤى جزئية للعالم، ذات صلة بحقب ثقافية متميزة. ودراسة رؤى العالم هذه أو الأنساق الميتافيزيقية تبين نسبيتها. ولا يؤكد دلتاى فى الوقت نفسه عدم وجود حقيقة صحيحة بصورة كلية . وينظر إلى دراسة الحياة والتاريخ بوصفها اقترابًا كليًا ومستمرًا من معرفة ذاتية موضوعية وكاملة عن طريق الإنسان. فالإنسان هو أساسًا موجود تاريخي، ويعرف ذاته فى التاريخ. وهذه المعرفة الذاتية ليست كاملة بالفعل، ولكن المعرفة التى يبلغها الإنسان عن طريق دراسة للتاريخ لا تعدو أن تكون سوى معرفة ذاتية خالصة خلافا للمعرفة التى يتم بلوغها عن طريق العلوم الطبيعية. وإلى أى حد نجح دلتاى بالفعل فى التغلب على المذهب التاريخى الخالص فإن هذه مسألة محل نقاش بدون شك. لكنه لم يقصد أن يؤكد مذهبًا نسبيًا متطرفًا يبطل تصوره لتاريخ العالم بالضرورة .

وعندما بدا أن العلوم الطبيعية تهدد بابتلاع مجال المعرفة كله ، أصبح السؤال عما إذا كان فى استطاعة المرء أن يميز بين العلوم الطبيعية والعلوم الثقافية وكيف يمكنه أن يميز بينهما موضوعًا ذا أهمية بالتأكيد. وتفسير دلتاى للمسألة هو أحد الإسهامات الرائعة فى مناقشتها. ويبدو أن ما يجول بخاطر المرء فى تقدير قيمتها يتوقف على رؤيته لوظيفة المؤرخ إلى حد كبير. فإذا اعتقد المرء ، مثلاً، أن فكرة دلتاى عن النفاذ وراء التعبير الخارجى إلى بناء روحى داخلى (" روح " القانون الرومانى ، روح فن الباروك، والعمارة وهلم جرا) تنم عن الميتافيزيقا الترنسندنتالية التى زعم دلتاى نفسه أنه يرفضها ، وإذا استهجن المرء فى الوقت نفسه هذه الميتافيزيقا الترنسندنتالية فإنه يصعب عليه أن يقبل تفسير دلتاى للاختلافات بين المجموعتين من العلوم. ومع ذلك إذا اعتقد المرء أن فهمًا لحياة الإنسان الثقافية يتطلب بالفعل هذا الانتقال من الظواهر الخارجية إلى المثل العليا بالغة التأثير، والأغراض، والقيم التى تعبر عنها، فإنه يصعب عليه أن ينكر ملاءمة مفهومى **التجربة المعاشة والمعايشة من جديد** وموافقتهما لهذا المقام.لأن الفهم التاريخى يتضمن، بالتالى وبالضرورة، نفاذا إلى الماضى من الداخل، أى معايشة من جديد بقدر المستطاع للتجربة الماضية، والمواقف الماضية، والتقييمات، والمثل العليا. وتلك هى

على أية حال إحدى الخصائص التى تميز العلوم التاريخية والثقافية. لأنه قلما يقال إن الفيزيائى يحاول أن يعايش من جديد تجربة ذرة، أو أن ينفذ وراء علاقات الجزيئات ما دون الذرية إلى بناء روحى يعبر عنها. وإدخال هاتين الفكرتين (التجربة المعاشة والمعايشة من جديد) إلى الفيزياء الرياضية إنما يعنى تدميرها. أما الإخفاق فى إدخال هاتين الفكرتين إلى نظرية العلوم الثقافية فهو إغفال أن " من يستكشف التاريخ هو نفسه الذى يصنعه"[1].

(1)GS . , vII , p 278

الفصل العشرون

إحياء الميتافيزيقا

ملاحظات على الميتافيزيقا الاستقرانية – الميتافيزيقا الاستقرانية عند فخنر – المثالية الغائية عند لوتسه – فونت والعلاقة بين العلم والفلسفة – المذهب الحيوى عند دريش – المذهب العملى عند أويكن – الاستيلاء على الماضى : ترند لنبرج والفكر اليوناني، إحياء التوماوية .

١ - على الرغم من جولات كل من الماديين والكانطيين الجدد السياحية فى الميتافيزيقا فإنهم عارضوا فكرة الميتافيزيقا من حيث إنها مصدر لمعرفة وضعية بالواقع؛ فالماديون لاذوا إلى التفكير العلمى فى تبرير موقفهم، أما الكانطيون الجدد فلاذوا إلى نظرية كانط عن حدود معرفة الإنسان النظرية. ولكن هناك أيضًا مجموعة من الفلاسفة الذين جاءوا إلى الفلسفة من فرع ما أو آخر من العلم التجريبى ، واقتنعوا بأن الرؤية العلمية للعالم تتطلب تكملة عن طريق تأمل ميتافيزيقي. إنهم لم يؤمنوا بأنه يمكن استنباط نسق صحيح من الميتافيزيقا **قبليًا**، أو بدون مراعاة لمعرفتنا العلمية. ومالوا إلى النظر إلى النظريات الميتافيزيقية على أنها افتراضية، وتتمتع بدرجة أكبر أو أقل من الاحتمال. وبذلك فإننا نستطيع فى حالتهم أن نتحدث عن ميتافيزيقا استقرائية .

للميتافيزيقا الاستقرائية ممثلون شهيرون بالطبع ، وربما يكون هنرى برجسون أهمهم. بيد أنه ربما يكون هناك أناس قليلون كانوا على استعداد لأن يزعموا أن

الميتافيزيقيين الألمان الاستقرائيين فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر كانوا من نفس المنزلة أو المكانة مثل المثاليين العظام. وإحدى نقاط ضعف الميتافيزيقا الاستقرائية هى بوجه عام أنها مالت إلى ترك المبادئ الأساسية التى تقوم عليها بدون فحص وإثبات. و مع ذلك فإنه يجب إدراك أننا لا نستطيع ببساطة أن نقسم الفلاسفة الألمان إلى فئتين؛ أولئك الذين شيدوا الميتافيزيقا بطريقة **قبلية**، وأولئك الذين رفضوا الميتافيزيقا باسم العلم ، أو باسم حدود العقل الإنساني. لأن هناك أيضًا أولئك الذين حاولوا القيام بتأليف بين العلم والميتافيزيقا ليس عن طريق محاولة أن ينسجم العلم مع مذهب فلسفى جاهز سلفًا، وإنما عن طريق محاولة بيان أن التأمل فى العالم كما نعرفه عن طريق العلوم الجزئية يؤدى إلى نظريات ميتافيزيقية على نحو معقول .

٢- ومن بين الممثلين للميتافيزيقا الاستقرائية يمكن ذكر جوستاف تيودور فخنر Gustav Theodor Fechner (١٨٠١ – ١٨٨٧) الذى عمل أستاذًا للفيزياء فى جامعة ليبتسج سنوات كثيرة، واشتهر بأنه أحد المؤسسين لعلم النفس التجريبي. وبمواصلة دراسات هـ .فيبر E. H . Weber (١٧٩٥ – ١٨٧٨) عن العلاقة بين الإحساس والمثير ، أفصح فخنر فى كتابه **"أركان الفيزياء النفسية"** ١٨٦٠ عن " القانون " الذى يقرر أن شدة الإحساس تختلف بالنسبة إلى لوغاريتم شدة المثير. كما كرس فخنر نفسه للدراسة السيكولوجية للاستاطيقا ، ونشر مؤلفه " **مقدمة فى الاستاطيقا**" فى عام ١٨٧٦ .

ومع ذلك فإن هذه الدراسات فى العلم الدقيق لم تؤد بفخنر إلى نتائج مادية [1]فقد كان متوازنا فى علم النفس؛ وأعنى أنه أعتقد أن الظواهر النفسية والظواهر الفيزيائية تناظر على نحو مماثل العلاقة بين نص وترجمته، أو بين ترجمتين لنص، كما يشرح ذلك فى مؤلفيه"**الزندافستا** " ١٨٥١ و " **أركان الفيزياء النفسية**". إن ما هو نفسى وما هو فيزيائى هما جانبان لحقيقة واحدة. وبناء على وجهة النظر هذه سلم بوجود حياة نفسية حتى فى النباتات ، رغم أنها من نوع أدنى مما هو فى الحيوانات[2]. وفضلاً عن ذلك فإنه مدّ

---

(١) مر فخنر عندما كان شابًا بمرحلة إلحاد ، ولكن كتابًا من كتب أوبكن ، أحد تلاميذ شلنج ، أقنعه بأن المادية والإلحاد لا يستتبعهما قبول علم دقيق على الإطلاق .

(٢) نشر فخنر فى عام ١٨٤٨ مؤلفه "نفس – حياة النباتات" . .

هذا التوازى إلى النباتات والنجوم وإلى الأشياء المادية كلها بالفعل، وبرر مذهب شمول النفس هذا عن طريق مبدأ المماثلة الذى يقرر أنه عندما تتفق الموضوعات أو الأشياء فى امتلاك صفات معينة، أو سمات معينة فإنه يحق للمرء أن يفترض أنها تتفق أيضًا فى صفات أخرى شريطة ألا تناقض فروضه حقائق علمية راسخة .

ويصعب أن تكون هذه قاعدة سليمة لمنهج، ولكن لإنصاف فخنر لابد أن نضيف أنه طالب بأساس وضعى لنظريات ميتافيزيقية، من حيث إنها تتميز بأنها لا تناقض حقائق علمية كما أنه استخدم فى الوقت نفسه مبدأ لا ينتظر منه أن يمتدح الميتافيزيقا من وجهة نظر اللاميتافيزيقيين أو، فيما يتعلق بذلك، من وجهة نظر ميتافيزيقيين أنفسهم كثيرين. وأنا أشير إلى المبدأ الذى يقرر أنه كلما قبل الإنسان الفرض الذى له أساس وضعى ولا يناقض أى حقيقة راسخة بسهولة وبدون مشقة جعله أكثر سعادة [1].

وبروح هذا المبدأ يبرز فخنر الفرق بين ما يسميه منظر - النهار، ومنظر - الليل، إساءة إلى منظر الليل[2]. منظر الليل الذى لا يُعزى إلى الماديين فحسب، بل إلى الكانطيين أيضًا، هو النظر إلى الطبيعة على أنها بكماء وميتة، وعلى أنها لا تقدم دليلا فعليا على دلالتها الغائية. أما منظر - النهار فهو رؤية الطبيعة من حيث إنها وحدة منسجمة تبث الحياة فيها نفسا. ونفس الكون هو الله ، والكون منظورا إليه على أنه نسق فيزيائى هو التخارج الإلهي. وبذلك يستخدم فخنر مبدأه الخاص بالمماثلة ليمد مذهب التوازى الفيزيائى النفسى لا من الموجودات الإنسانية فحسب إلى فئات أخرى من أشياء جزئية، بل أيضًا من الأشياء الجزئية كلها إلى الكون بأسره. كما يستخدمه بوصفه أساسًا للإيمان بخلود شخصي. إن إدراكاتنا تبقى فى الذاكرة وتدخل إلى الوعى مرة أخرى. ولذا قد نفترض أن نفوسنا تبقى وتظل فى الذاكرة ولكن بدون استغراق بسيط فى الألوهية .

(١) لا تعنى السعادة عند فخنر ببساطة اللذة الحسية فهى تشمل البهجة بما هو جميل وخير وصادق والبهجة بالشعور الدينى الخاص بالاتحاد مع الله.

(2) CF.Die Tagesansicht der Nachtansicht . 1879 .

إن مذهب شمول النفس هو نظرية قديمة جدا بالفعل، وهو مذهب يميل إلى أن يتكرر من جديد. وهو ليس اختراعا خاصا لفخنر. ومع ذلك يصعب تجنب الانطباع الذى يقول إن فخنر عندما ترك المجال العلمى الخالص وأبحر فى الفلسفة أصبح من جملة شعراء الكون. ولكن من المدهش أن نلاحظ العنصر البراجماتى فى فكره. فقد رأينا أنه يرى أنه يجب أن نفضل النظرية التى تحقق السعادة على النظرية التى لا تحقق السعادة. بيد أن فخنر لا يجعل المسألة ببساطة مسألة تفضيل فردي. فمبدأ آخر من مبادئه يقرر أن احتمال أن يزداد اعتقاد ما بالنسبة إلى طول بقائه خاصة إذا كان قبوله يزداد مع تطور الثقافة الإنسانية. وليس مما يوجب الاستغراب أن وليم جميس استمد إلهاما من فخنر .

٣- وعلم من الأعلام الأكثر تأثيرا كفيلسوف هو رودلف هيرمان لوتسه (١٨١٧ - ١٨٨١) R.G. Loze الذى درس الطب والفلسفة فى جامعة ليبتسج حيث استمع هناك أيضًا إلى محاضرات فخنر عن الفيزياء. عُين أستاذا للفلسفة فى جامعة جوتنجن عام ١٨٤٤، وفى عام ١٨٨١ قبل وفاته بمدة وجيزة ، قبل كرسى الفلسفة فى جامعة برلين. نشر إلى جانب أعمال عن الفسيولوجيا، والطب، وعلم النفس عددًا ملحوظًا من الكتابات الفلسفية[١]. وفى عام ١٨٤١ ظهر مؤلفه "**الميتافيزيقا**"، وفى عام ١٨٤٣ ظهر مؤلفه "**المنطق**"، وفى عام ١٨٥٦ - ١٨٦٤ ظهر عمل مكون من ثلاثة مجلدات ضخمة عنوانه "**الكون الأصغر**" عن الأنثربولوجيا الفلسفية. وفى عام ١٨٦٨ ظهر مؤلفه تاريخ الاستاطيقا بالألمانية، وفى عام ١٨٧٤ - ١٨٧٩ ظهر مؤلفه "**مذهب الفلسفة**". وبعد وفاته نُشرت مجموعة من المجلدات ارتكزت على مذكرات عن المحاضرات التى كتبها تلاميذه، وشملت فى مجملها مجال علم النفس، والأخلاق، وفلسفة الدين، وفلسفة الطبيعة، والمنطق، والميتافيزيقا، والاستاطيقا وتاريخ فلسفة ما بعد الكانطية فى ألمانيا. وظهرت مجموعة أعماله الصغيرة فى ثلاثة مجلدات عام ١٨٨٥ - ١٩٩١ .

ووفقًا لما يراه لوتسه نفسه فإن ميله إلى الشعر والفن هو الذى حوّل تفكيره أصلاً إلى الفلسفة. وبذلك قد يكون من المضلل إلى حد ما القول بأنه جاء إلى الفلسفة من العلم.

---

(١) بعض من منشوراته الطبية - السيكولوجية . مثل مؤلفه " علم النفس الطبى أو فسيولوجيا النفس " (١٨٨٢) ذو أهمية بالنسبة لفلسفته .

وفى الوقت نفسه تلقى تدريبًا علميًا فى جامعة ليبتسج حيث تم قبوله فيها فى كلية الطب، ومما يميز تفكيره الفلسفى النسقى أنه افترض مسبقًا، وتبنى بجدية ما أسماه التفسير الآلى للطبيعة .

فعلى سبيل المثال عندما سلّم لوتسه بالواقعة الجلية التى تقول إن هناك اختلافات فى السلوك بين الأشياء الحية والأشياء اللاحية ، رفض التسليم بأن البيولوجى لابد أن يسلّم بمبدأ حيوى خاص يكون مسئولاً عن المحافظة على الكائن الحى وفاعليته. فبالنسبة للعلم ، الذى يحاول فى كل مكان أن يكتشف الروابط التى يمكن صياغتها عن طريق قوانين عامة ، " لا يفصل مجال الحياة عن مجال الطبيعة اللاعضوى قوة عليا خاصة ، وتنصّب نفسها بوصفها شيئًا مغايرًا فوق طرق الفعل الأخرى .... ولكن ما يفصل هذين المجالين هو ببساطة النوع المعين من الارتباط الذى تُدمج فيه مكوناته المتعددة"[1] . وأعنى بذلك أنه يمكن تفسير السلوك الذى يتميز به الكائن العضوى عن طريق ربط عناصر مادية بطرق معينة. ومهمة البيولوجى هى أن يدفع هذا التفسير بقدر ما يستطيع ولا يلجأ إلى ذريعة التوسل إلى مبادئ حيوية خاصة . "فارتباط ظواهر حيوية يتطلب فى كل مكان معالجة آلية لا تفسر الحياة عن طريق مبدأ معين من العملية الآلية ولكن عن طريق تطبيق مميز لمبادئ العملية الفيزيائية العامة"[2].

ولابد أن يمتد هذا التفسير الآلى للطبيعة الذى هو ضرورى لتقدم العلم بقدر المستطاع. ويصدق ذلك على علم النفس كما يصدق على البيولوجيا. وفى الوقت نفسه ليس من حقنا بالتأكيد أن نقرر بصورة قبلية إمكان إيجاد وقائع التجربة التى تحدد إمكان تطبيق النظرة الآلية. ولابد أن نجد هذه الوقائع بالفعل . فوحدة الوعى مثلاً التى تتجلى فى الفعل البسيط الخاص عن طريق مقارنة تمثلين والحكم عليهما بأنهما متشابهان أو غير متشابهين، يضع حدًا فى الحال لإمكان وصف حياة الإنسان السيكولوجية عن طريق علاقات علّية بين أحداث سيكولوجية متميزة. إنها ليست مسألة استدلال على وجود نفس

(1)Mikrokosmu , BK . 1 , Ch . 3 , sect . 1 (in 5 th edition , leipzig , 1896 – 1909 , p. 58)
(2) System der philosophie , 11 , p , 447 (Leipzig ,1912 , Bk.2 , ch.8 , sect . 229).

من حيث إنها نوع من نبرة سيكولوجية لا تقبل التغير. إذ إن " حقيقة وحدة الوعى هى عينها فى الوقت نفسه حقيقة وجود جوهر ما"[1]، وأعنى النفس. وبمعنى آخر تأكيد وجود النفس ليس هو التسليم بشرط منطقى لوحدة الوعى ولا الاستدلال من هذه الوحدة على كيان خفي؛ لأن التسليم بوحدة الوعى هو فى الوقت نفسه تسليم بوجود النفس رغم أن الطريقة الملائمة لوصف النفس هى بوضوح مسألة تأمل أبعد .

وبذلك، فإن هناك وقائع تجريبية معينة تضع حدًا لتطبيق التفسير الآلى للطبيعة. ولا فائدة من افتراض أن تقدما علميا أبعد يمكن أن يلغى تلك الوقائع أو يبين أنها ليست وقائع. وذلك واضح تمامًا فى حالة وحدة الوعي. لأن أى صنوف من التقدم أبعد فى علم النفس التجريبى والنفسى تتوقف على وحدة الوعى وتفترضها مسبقا. ويبين التأمل فى وحدة الوعى كما يرى لوتسه أن الحالات النفسية لابد أن تشير إلى حقيقة واقعية غير مادية من حيث إنها موضوعها، والدرجة التى يصبح فيها قصور التفسير الآلى لحياة الإنسان النفسية واضحا بصورة حاسمة هى أيضًا الدرجة التى تصبح فيها الحاجة إلى علم نفس ميتافيزيقى واضحة .

ومع ذلك فإن لوتسه لم يكن يقصد أن يشيد نسقا من طابقين إذا جاز هذا التعبير، يشكل فيه التفسير الآلى للطبيعة الطابق السفلي، وتشكل فيه ميتافيزيقا واقع روحى الطابق العلوي، لأنه يرى أنه حتى بالنسبة للطبيعة ذاتها لا يقدم التفسير الآلى سوى صورة ذات بعد واحد ، تصلح لأغراض عملية بالفعل ولكنها لا تكفى من وجهة نظر ميتافيزيقية .

يفترض التفسير الآلى للطبيعة مسبقًا وجود أشياء متميزة تكون فى علاقات تفاعل علّية ، ويكون كل منها دائمًا أو مستمرًا نسبيًا؛ أعنى فى علاقة بحالاته الخاصة المتغيرة. ولكن التفاعل بين (أ) و (ب) لا يكون ممكنًا كما يرى لوتسه إلا إذا كانا عضوين لوحدة عضوية. ويمكن تفسير الدوام أو الاستمرار بالنسبة لحالات متغيرة بصورة أفضل بناء على مماثلة بموضوع التغير الثابت الذى نعرفه بصورة جيدة ، وأعنى بذلك النفس

(1) Ibid , p . 481 (sect . 243) .

الإنسانية من حيث إنها تظهر فى وحدة الوعي. وبذلك فإننا لا ننقاد إلى مفهوم الطبيعة من حيث إنها وحدة عضوية فحسب، بل أيضًا إلى فكرة الأشياء من حيث إنها كيانات سيكولوجية أو روحية بمعنى ما. وفضلاً عن ذلك، لا بد أن نتصور أساس هذه الوحدة بناء على مماثلة بالشيء الأسمى الذى نعرفه؛ وهو الروح الإنسانية. وبذلك لابد أن نتصور عالم الأرواح المتناهية بأنه التعبير الذاتى عن الروح اللامتناهية أو الله. إن الأشياء كلها محايثة فى الله ، وما ينظر إليه العلماء على أنه علّية آلية هو ببساطة التعبير عن النشاط الإلهي. فالله لم يخلق عالما ثم استراح، إذا جاز هذا التعبير ، بينما العالم يطيع القوانين التى أعطاها إياه. فالقوانين المزعومة هى الفعل الإلهى نفسه، هى طريقة عمل الله .

وبذلك يستمر لوتسه من نقطة بداية واقعية إلى حد ما فى التصور الآلى للطبيعة ليطرح نظرية ميتافيزيقية تذكرنا بمونادولوجيا ليبنتس، والتى تستلزم نتيجة مفادها أن المكان ظاهري. ولكن رغم أن لوتسه استمد دافعا من ليبنتس وهيربارت بالفعل فإنه استمد إلهامًا أيضًا كما يقول هو نفسه من مثالية فشته الأخلاقية. إنه لم يكن تلميذا من تلاميذ فشته، واستهجن منهج المثاليين ما بعد كانط القبلي، وبصفة خاصة منهج هيجل. وفى الوقت نفسه كان لتصور فشته للمبدأ البعيد الذى يعبر عن نفسه فى موضوعات متناهية بغية غاية أخلاقية أثر قوى فى فكر لوتسه. واتجه إلى فلسفة القيم لبيان معنى الخلق. إن التجربة الحسية لا تخبرنا بشيء عن علة العالم النهائية. ولكن القول بأن العالم لا يمكن أن يكون بدون غاية أو غرض هو اقتناع أخلاقي. ولابد أن نتصور الله من حيث إنه يعبر عن نفسه فى العالم من أجل تحقيق القيمة؛ تحقيق مثل أعلى أخلاقى يتحقق دوما، في، وبواسطة الفاعلية الإلهية. وفيما يخص معرفتنا بما عساها أن تكون هذه الغاية أو الهدف فإننا لا نستطيع الوصول إلى معرفة بها إلا عن طريق تحليل فكرة الخير؛ أى تحليل للقيمة الأسمى. وبذلك فإن تحليلاً فينومنولوجيًا هو جزء مكمل للفلسفة. إن إيماننا بوجود الله يقوم فى نهاية المطاف، وبالفعل، على تجربتنا الأخلاقية وتقدير القيمة(١).

(١) يلاحظ لوتسه عندما يناقش الأدلة التقليدية على وجود الله أن الاقتناع الأخلاقى المباشر الذى يقول إن ما هو أكثر عظمة، وجمالاً، وقيمة يمتلك حقيقة واقعية يكمن فى أساس الدليل الأنطولوجي، تمامًا مثل العامل الذى ينقل الدليل الغائى وراء أى نتائج يمكن أن تستمد من فروضها

الله عند لوتسه موجود شخصي، ويستبعد فكرة الروح اللاشخصية من حيث إنها مقابل للعقل. وبالنسبة إلى وجهة نظر فشته وفلاسفة آخرين والتى تذهب إلى أن الشخصية متناهية ومحدودة بالضرورة ، ولا يمكن أن تكون صفة لللامتناهى بالتالي، فإن لوتسه يرد بقوله إن الروح اللامتناهية هى وحدها التى يمكن أن تكون شخصية بالمعنى الأكثر كمالا للكلمة: إن التناهى يتضمن تحديدًا للشخصية. وفى الوقت نفسه الأشياء كلها محايثة فى الله ، والعلية الآلية هى ببساطة، كما رأينا، الفعل الإلهي. وبهذا المعنى يكون الله هو المطلق. بيد أنه ليس المطلق بمعنى أنه يمكن النظر إلى الأرواح المتناهية على أنها أعراض أو ظواهر للجوهر الإلهي. لأن كلا منها يوجد "لذاته" ويكون محورًا للفاعلية. ومن وجهة نظر ميتافيزيقية لا يمكن أن نقبل مذهب وحدة الوجود، كما يقول لوتسه، من حيث إنه رؤية ممكنة للعالم إلا إذا تخلى عن كل ميل إلى تصور اللامتناهى على أنه أى شيء آخر غير الروح. لأن العالم المكانى ظاهرى ولا يمكن أن يتوحد مع الله تحت اسم الجوهر. ومن وجهة نظر دينية "لا نشارك الميل الذى يوجه الخيال الذى يؤمن بوحدة الوجود لإبطال كل ما هو متناه لصالح اللامتناهى "[1].

وثمة أوجه تشابه واضحة بين مثالية لوتسه الغائية والحركة المثالية ما بعد كانط. ويمكن القول إن رؤيته للعالم من حيث إنه وحدة عضوية تكون التعبير عن تحقيق الروح لقيمة مثالية أعطت حياة جديدة للفكر المثالي. غير أنه لم يؤمن بأننا نستطيع استنباط نسق ميتافيزيقى، يصف واقعًا موجودًا ، من مبادئ الفكر البعيدة أو الحقائق الواضحة بذاتها. لأن ما نسميه بحقائق المنطق الأزلية هى حقائق افتراضية فى طابعها ، بمعنى أنها تقرر شروطا للإمكان. وبالتالى لا يمكن استخدامها كمقدمات من أجل استنباط **قبلى** لواقع موجود. ولا تستطيع الموجودات الإنسانية أن تبلغ وجهة نظر مطلقة وتصف مسار الواقع كله على ضوء غاية نهائية عرفتها من قبل. إن تفسير الإنسان الميتافيزيقى للكون لابد أن يرتكز على التجربة. ويعزو لوتسه كما رأينا أهمية كبيرة لتجربة القيمة، لأنها هى التجربة التى تكمن وراء أساس الاقتناع الذى يقول إن العالم لا يمكن أن يكون ببساطة

(1) Mikrosmus , BK . lx , ch.4, . sect . 3 (5th German edition , 111 , p . 569) .

نسقا آليا بدون غرض، أو قيمة أخلاقية، ولكن لابد من تصوره على أنه يحقق غاية روحية بصورة تدريجية. ولا يعنى ذلك أنه من حق الميتافيزيقي، عندما يتسلح بهذا الاقتناع، أن يطلق العنان للخيال الذى لا يحكمه تفكير منطقى خاص بطبيعة الواقع. ولكن لابد أن يكون هناك الكثير الذى يكون افتراضيا فى تفسير الفيلسوف النسقى للكون.

لقد كان تأثير لوتسه ملحوظًا. ففى فرنسا مثلاً تأثر به فى مجال علم النفس كارل ستومبف Carl stumpf (١٨٤٨ – ١٩٣٦)، وفرانز برنتانو Franz Brentano، الذى سنقول عنه شيئًا ما فى الفصل الأخير. بيد أنه ربما يكون تأثيره فى مجال فلسفة القيم أكثر وضوحًا. وقد نذكر من بين عدد من المفكرين الإنجليز الذين استمدوا دافعا من لوتسه جيمس وارد James Ward (١٨٤٢ – ١٩٢٥) بصفة خاصة. وفى أمريكا تأثر المثالى جوزيا رويسJ.Royce(١٨٥٥ – ١٩١٦) بمثالية لوتسه الشخصية .

٤ - ومن بين الفلاسفة الألمان فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر الذين جاءوا من العلم إلى الفلسفة لابد أن نذكر فيلهلم فونت (١٨٣٢ – ١٩٢٠) Wilhelm wundt. الذى بعد أن درس الطب كرّس نفسه للبحث الفسيولوجى والسيكولوجي، وفى عام ١٨٦٣ – ١٨٦٤ نشر سلسلة من محاضرات عن "**النفس البشرية والحيوانية** ". وبعد تسعة أعوام من عمله أستاذًا "بارعا " للفسيولوجيا فى جامعة هيدلبرج اختير مرشحًا لكرسى الفلسفة الاستقرائية فى جامعة زيورخ فى عام ١٨٧٤. وفى العام الذى تلاه انتقل إلى جامعة ليبتسج حيث شغل كرسى الفلسفة حتى عام ١٩١٨. وفى هذه الجامعة أسس المعمل الأول لعلم النفس التجريبي. ونُشرت الطبعة الأولى لكتابه " **أركان علم النفس الفسيولوجى** " فى عام ١٨٧٤. ونشر فى المجال الفلسفى مجلدين عن **المنطق** عام ١٨٨٠ – ١٨٨٣ [١] ، **والأخلاق** عام ١٨٨٦ ، **ونسق الفلسفة** عام [٢]١٨٨٩ **والميتافيزيقا** عام ١٩٠٧. ولكنه لم يتخل عن دراساته السيكولوجية ، ونشر فى عام ١٩٠٤ مجلدين عن علم نفس الشعوب ظهرت طبعة جديدة ومزيدة إلى حد كبير لهما عام ١٩١١ – ١٩٢٠ .

---

(١) ظهرت طبعة مزيدة فى ثلاثة مجلدات عام ١٩١٩ – ١٩٢١ .

(٢) ظهرت طبعة مجلدين عام ١٩١٩ .

عندما يتحدث فونت عن علم النفس التجريبى والمنهج التجريبى فإنه يشير بوجه عام إلى علم النفس الاستبطانى والمنهج الاستبطاني. أو بصورة أكثر دقة إنه ينظر إلى الاستبطان على أنه المنهج الملائم لبحث الفرد ، من حيث إنه يتميز عن علم النفس الاجتماعي. إن الاستبطان يكشف عن ارتباط أحداث سيكولوجية أو عمليات سيكولوجية من حيث إنها معطياته المباشرة، ولا يكشف عن نفس جوهرية ولا مجموعة من موضوعات دائمة نسبيا. لأنه لا حدث من الأحداث التى يكشف عنها الاستبطان يظل بصورة دقيقة هو نفسه من لحظة إلى أخرى. وفى الوقت نفسه هناك وحدة للارتباط. وتمامًا كما أن العالم الطبيعى يحاول إثبات القوانين العلية التى تؤثر فى المجال الفيزيائي، فكذلك عالم النفس الاستبطانى يحاول أن يؤكد القوانين الأساسية للعلاقة والتطور التى تعطى مضمونا لفكرة العلية السيكولوجية. وعندما يفسر فونت حياة الإنسان النفسية فإنه يشدد على العناصر الإرادية لا على العناصر المعرفية. وهو لا ينكر العناصر المعرفية بالطبع، بيد أنه يأخذ العنصر الإرادى بوصفه الأساس ومن حيث إنه يزودنا بالمفتاح لتفسير حياة الإنسان النفسية كلها .

وعندما نتحول من الحياة النفسية من حيث إنها تتجلى فى استبطان لمجتمعات إنسانية، فإننا نجد نتاجات عامة أو مشتركة ودائمة نسبيا مثل اللغة، والأسطورة، والعادات. ومطلوب من عالم النفس الاجتماعى أن يبحث الطاقات السيكولوجية المسئولة عن هذه النتاجات المشتركة والتى تشكل معًا روح أو نفس شعب ما. ولا توجد هذه الروح إلا في، وبواسطة أفراد، لكن لا يمكن ردها إليهم عندما ننظر إليهم بصورة منفصلة. وبمعنى آخر، عن طريق علاقات الأفراد فى مجتمع ما تنشأ روح شعب ما، تعبر عن نفسها فى نتاجات روحية مشتركة أو عامة. ويدرس علم النفس الاجتماعى تطور هذه الحقائق الواقعية. كما أنه يدرس تطور مفهوم البشرية ومفهوم روح الإنسان العامة التى تتجلى، مثلاً، فى نشأة الأديان الكلية بدلاً من الأديان القومية، وفى تطور العلم ، وتطور فكرة الحقوق الإنسانية المشتركة وهلم جرا. وبذلك يخصص فونت لعلم النفس الاجتماعى برنامجا بعيد الأثر. لأن مهمته هى أن يدرس من وجهة نظر سيكولوجية تطور المجتمع الإنسانى والثقافة فى كل تجلياتها الأساسية.

تفترض الفلسفة مسبقًا العلم الطبيعي وعلم النفس كما يرى فونت. فهي تقوم عليهما وتدمجهما في تأليف ما. وفي الوقت نفسه تتجاوز الفلسفة العلوم. رغم أنه يمكن أن يكون هناك اعتراض معقول على هذا الإجراء على أساس أنه يناقض الروح العلمية؛ لأن الفروض التفسيرية التي تُفترض في العلوم الجزئية نفسها تجاوز المعطيات التجريبية. وعلى مستوى معرفة الفهم، المستوى الذي ترتفع إليه العلوم مثل الفيزياء، وعلم النفس، تُؤلف التمثلات بمساعدة منهج منطقي وأساليب فنية. وعلى مستوى المعرفة العقلية تحاول الفلسفة وبصفة خاصة الميتافيزيقا أن تكوّن تأليفا أو مركبًا نسقيًا من نتائج المستوى السابق. وفي مستويات المعرفة كلها يهدف العقل إلى عدم وجود تناقض في تأليف تدريجي لتمثلات، تشكل نقطة الانطلاق الأساسية للمعرفة الإنسانية .

في الصورة الميتافيزيقية العامة عن الواقع يتصور فونت العالم بأنه كل أو مجموع Totality القوى الفردية، أو المراكز النشطة التي لابد أن يُنظر إليها على أنها وحدات إرادية ذات درجات مختلفة. وتشكل هذه الوحدات الإرادية سلسلة متطورة تميل نحو ظهور روح كلية. وبألفاظ أكثر تحديدًا نقول ثمة حركة نحو التوحد الروحي الكامل للإنسان أو البشرية، والموجودات الإنسانية الفردية مطالبة بأن تسلك وفق القيم التي تسهم في هذه الغاية. وبذلك ترتبط الميتافيزيقا والأخلاق ارتباطًا وثيقًا، وكلتاهما تلقى تكملة طبيعية في المثالية الدينية. لأن مفهوم المسار الكوني المتجه نحو مثل أعلى يؤدي إلى وجهة نظر دينية عن العالم .

٥- رأينا أنه على الرغم من أن لوتسه استمر ليطور نظرية ميتافيزيقية عن طبيعة الواقع الروحية، لم يقر بأن لدى البيولوجي أي مبرر لإبطال التفسير الآلي للطبيعة الملائم للعلوم التجريبية والتسليم بمبدأ حيوي خاص لتفسير سلوك الكائن الحي. ومع ذلك عندما نتجه إلى هانز دريش Hans Driesch (١٨٦٧ – ١٩٤١) فإننا نجد هذا التلميذ السابق لهيكل أدت به أبحاثه البيولوجية والحيوانية إلى نظرية عن النزعة الحيوية الديناميكية، والاقتناع بأن الغائية هي مقولة أساسية في البيولوجيا. لقد أصبح مقتنعًا بوجود مبدأ نشط مستقل ذاتيًا في الجسم العضوي يوجه العمليات الحيوية، ولا يمكن تفسيره عن طريق نظرية آلية عن الحياة .

وأعطى دريش لهذا المبدأ اسم "الأنتلخيا" مستخدما اللفظ الأرسطي. بيد أنه كان حريصًا على أن يحجم عن وصف الأنتلخيا أو المبدأ الحيوى بأنه سيكولوجي. لأن هذا اللفظ كما نظر إليه ليس ملائمًا نظرًا لتداعياته الإنسانية لغموضه.

وبعد أن كون دريش مفهوم الانتلخيات مضى ليبرز كفليسوف. ففى عام ١٩٠٧ - ١٩٠٨ ألقى محاضرات جيفورد فى جامعة أبدرين ، وفى عام ١٩٠٩ نشر مجلديه "**فلسفة العضوية**" . وفى عام ١٩١١ شغل كرسى الفلسفة فى جامعة هيدلبرج ثم أستاذا فى كولن أولا ، وأخيرًا فى جامعة ليبتسج. أكمل فى فلسفته العامة (١)تطبيق مفهوم العضوية على العالم بأسره، وبلغت ميتافيزيقاه ذروتها فى فكرة الأنتلخيا الأسمى أى الله. والصورة هى صورة أنتلخيا كونية ، يتجه نشاطها الغائى نحو تحقيق أعظم مستوى ممكن من مستويات المعرفة. ولكن تُركت مسألة مذهب الألوهية أو وحدة الوجود معلقة .

كان لدريش عن طريق هجومه على البيولوجيا الآلية تأثير ملحوظ. ولكن أولئك الذين اتفقوا معه فى أن التفسير الآلى لا يكفي، وأن الكائن العضوى يظهر غائية لم يكونوا كلهم على استعداد لأن يقبلوا نظرية الانتلخيات . ولنذكر رجلين إنجليزيين جاءا مثل دريش إلى الفلسفة من العلم، وألقيا سلسلة من محاضرات جيفورد فى الوقت المناسب هما : ليود مورجان Lloyd Morgan (١٨٥٢ - ١٩٣٦) الذى رفض المذهب الحيوى الجديد عند دريش ، و. ج. أ. تومسون J.A. Tomson (١٨٦١ - ١٩٣٣) الذى حاول أن يسلك طريقا وسطا بين ما نظر إليه على أنهما بديلان مكروهان هما ميتافيزيقا نظرية الأنتلخيا، والمادية الآلية .

٦ - كان لدى الفلاسفة الذين تناولناهم فى هذا الفصل توجه علمي، وتحول كل منهم من دراسة علم معين أو علوم معينة إلى التأمل الفلسفي، أو ربط النشاطين معًا. ويمكننا الآن أن نعالج باختصار مفكرًا؛ هو رودلف أو يكن Rudolf Euken (١٨٤٦ - ١٩٢٦)، الذى لم

---

(١) تأثر دريش فى الابستمولوجيا بكانط ، لكنه تخلى عن المذهب الكانطى بأن عزا طابعًا موضوعيًا للمقولات، حتى يجعل ميتافيزيقاه عن الواقع ممكنة .

ينحدرمن الفلسفة بالتأكيد، ولكنه اهتم من قبل عندما كان طالبًا فى المدرسة [١]بمشكلات فلسفية ودينية، وكرس نفسه لدراسة الفلسفة فى جامعتى جوتنجن وبرلين. فى عام ١٨٧١ عُين أستاذًا للفلسفة فى جامعة بازل، وفى عام ١٨٧٤ قبل كرسى الفلسفة فى جامعة يينا.

تعاطف أويكن قليلاً مع النظر إلى الفلسفة على أنها تأويل نظرى خالص للعالم. فالفلسفة، بالنسبة له، كما هى الحال بالنسبة للرواقيين، هى حكمة طوال الحياة. وفضلاً عن ذلك، فإنها بالنسبة له تعبير عن الحياة. ويرى أن تأويل المذاهب الفلسفية بأنها رؤى كثيرة جدًا للحياة يحتوى على حقيقة عميقة؛ وأعنى أن الفلسفة مغروسة فى الحياة ومستمرة معها. وأراد فى الوقت نفسه أن يتغلب على تجزئة الفلسفة، أى إلى انقسامها إلى ردود فعل شخصية خالصة على الحياة والمثل العليا طوال الحياة. وتوصل إلى أنه إذا كان يجب على الفلسفة، من حيث إنها التعبير عن الحياة، أن يكون لها أكثر من دلالة ذاتية وشخصية خالصة، فلابد أن تكون التعبير عن حياة كلية تنقذ الإنسان من خصوصية محض.

يوّحد أويكن هذه الحياة الكلية بما يسميه الحياة الروحية. إن الحياة النفسية لا تكون من وجهة النظر الطبيعية الخالصة "سوى وسيلة وأداة للمحافظة على الكائنات فى الكفاح الصعب من أجل الوجود" [٢]. ومع ذلك، فإن الحياة الروحية هى واقع نشط أو فعال ينتج عالمًا روحيًا جديدًا. "وبذلك تنشأ مجالات بأسرها مثل العلم والفن، والقانون والأخلاق، وتطوّر مضامينها الخاصة، وقواها الدافعة الخاصة، وقوانينها الخاصة" [٣].وفى إمكان الإنسان أن يرتفع ليشارك فى هذه الحياة الروحية شريطة أن ينسلخ عن وجهة النظر الطبيعية والأنانية. وبالتالى يصبح "أكثر من مجرد نقطة؛ أى أن حياة كلية تصبح بالنسبة له حياته الخاصة"[٤].

---

(١) تأثر أويكن فى المدرسة بفيلهلم روتر Reuter الذى كان تلميذًا من تلاميذ الفيلسوف كروز Krause.

(2)Einfuhrung in eine philosophie des Geisteslebens, p.9 (Leipzig, 1908).

(3)Ibid.

(4)Grundiunien neuen Lebensanschauug, p.117 (Leipzig, 1907).

إن الحياة الروحية هي، بالتالي، واقع نشط أو فعال يؤثر فى الإنسان وبواسطته. ويمكن النظر إليها على أنها حركة الواقع نحو التحقق التام للروح. إنها، إذا جاز هذا التعبير، واقع ينظم نفسه من الداخل إلى وحدة روحية..ولما كان الإنسان يحقق عن طريق مشاركته فى هذه الحياة شخصية فعلية، فإنه يمكن النظر إلى الحياة التى هى أساس الشخصية الإنسانية على أنها هى نفسها شخصية. إنها هى الله فى واقع الأمر. "إن مفهوم الله يكون له هنا معنى الحياة الروحية المطلقة" (١)، "الحياة الروحية التى تبلغ استقلالاً تامًا وتحوى فى الوقت نفسه الواقع كله" (٢).

إن الفلسفة هي، أو لابد أن تكون التعبير عن هذه الحياة. "إن تأليف المتنوع الذى تتكفل به الفلسفة يجب ألا يُفرض على الواقع من الخارج، بل يجب أن ينبع من الواقع نفسه ويسهم فى تطويره" (٣). وأعنى بذلك أن الفلسفة لابد أن تكون هى التعبير التصورى عن النشاط الموحد للحياة الروحية، ولابد أن تسهم فى الوقت نفسه فى تطوير هذه الحياة بأن تمكّن الناس من فهم علاقتهم بها.

إن مفهوم **الروح** يستدعى للذهن فلسفة هيجل بالطبع. ومن وجهة النظر هذه يمكن أن يوصف فكر أويكن بأنه مثالية – جديدة. ولكن فى حين أن هيجل يشدد على الحل التصورى للمشكلات، فإن أويكن يميل إلى القول بأن مشكلات الحياة المهمة يمكن حلها عن طريق الفعل. فالإنسان يبلغ الحقيقة بقدر ما يتغلب على تأثير طبيعته اللاروحية، ويشارك فى الحياة الروحية الواحدة بفاعلية ونشاط. ومن ثم يصف أويكن فلسفته بأنها "مذهب عملي" (٤). وبالنسبة لأوجه التشابه بين فلسفته الخاصة والبراجماتية، فإنه يميل إلى تأويل البراجماتية بأنها تتضمن رد الحقيقة إلى وسيلة فى خدمة "سعى الإنسان الأنانى للإشباع أو الرضا وكأنه يفضل بالتالى التجزئة المحض للفلسفة التى يريد التغلب

(1)Der Wahrheitsgehalt der Religion, p. 138 (Leipzig, 1905, 2nd edition).
(2)Ibid, p. 150.
(3)Einfuhurng in eine philosophie des Geistesiebens, p.40.
(4)Einfuhrung in eine philosophie des Geistesibens, p. 155.

عليها". إن الحقيقة هى من وجهة نظره تلك التى تسعى الحياة الروحية جاهدة نحوها بنشاط وفاعلية.

لقد حظى أويكن بشهرة ملحوظة فى عصره. ولكن ما قدمه هو، بوضوح، رؤية عن العالم، وليس تغلبًا مؤثرًا وفعالاً على تضارب المذاهب ونزاعها. وفلسفته هى فلسفة لم يكن فيها عنصر البيان والتفسير الدقيق لافتًا للنظر باستمرار. فما أسهل الحديث عن مشكلات تُحل عن طريق الفعل مثلاً. ولكن عندما يكون الأمر خاصًا بمشكلات نظرية، فإن تصور الحل عن طريق الفعل يتطلب تحليلاً دقيقًا أكثر مما قدّمه أويكن.

٧ - لقد أعطى هيجل، كما رأينا، دفعة قوية لدراسة تاريخ الفلسفة. ولكن تاريخ الفلسفة بالنسبة له هو مثالية مطلقة تعبّر عن المسألة ميتافيزيقيًا، أى فهم الروح المطلق التدريجي لذاته. ويرى مؤرخ الفلسفة الذى تشبّع جيدًا بالمبادئ الهيجلية فى تطور الفكر الفلسفي تقدمًا جدليًا مستمرًا، فالمذاهب المتأخرة تفترض مسبقًا، وتدرج فى ذاتها أطوار الفكر السابقة. ومع ذلك، فإن مما يمكن فهمه أن هناك فلاسفة آخرين نظروا إلى أطوار الفكر الماضية على أنها مصادر ذات قيمة لاستبصارات تم إغفالها فيما بعد، أو نسيانها بدلاً من استئنافها، وتطويرها فى مذاهب تالية.

ومن أمثلة الفلاسفة الذين شددوا على الدراسة الموضوعية للماضى بقصد التفكير فيها من جديد، والاستحواذ على عناصرها القيِّمة الخالدة يمكن ذكر أدولف ترندلنبرج Adolf Trendelenburg (١٨٠٢ - ١٨٧٢) الذى شغل كرسى الفلسفة فى جامعة برلين سنوات عديدة، وكان له تأثير ملحوظ على تطوير الدراسات التاريخية. لقد انكب على دراسة أرسطو بصفة خاصة، رغم أن كتاباته التاريخية عالجت إسبينوزا، وكانط، وهيجل، وهيربارت أيضًا. ولما كان خصما عنيدا لكل من هيجل وهيربارت، فإنه أسهم فى تدهور مكانة هيجل فى منتصف القرن. ووجه انتباه الناس إلى المصادر القيمة للفلسفة الأوربية فى الفكر اليوناني، رغم أنه كان مقتنعًا بأن استبصارات الفلسفة اليونانية فى حاجة إلى التفكير فيها من جديد، والاستحواذ عليها فى ضوء التصور العلمى الحديث للعالم.

تطورت فلسفة ترند لنبرج ، التى يصفها بأنها "رؤية عضوية للعالم" فى مجلديه **"أبحاث منطقية"** (١٨٠٤). إنها تدين لأرسطو كثيرًا، وفكرة الغائية أساسية فيها، كما هى الحال فى الأرسطية. وفى الوقت نفسه سعى ترند لنبرج جاهدًا فى التوفيق بين أرسطو وكانط بتصوير المكان والزمان، والمقولات بأنها صور لكل من الوجود والفكر. كما أنه حاول أن يقدّم أساسًا أخلاقيًا لفكرتى الحق والقانون فى عمله عن **"الفكرة الأخلاقية عن الحق"** (١٨٤٩)، و**"الحق الطبيعى القائم على الأخلاق"** (١٨٦٠).

كما أن جوستاف تيشملر Gustaf Teichmuller (١٨٣٢ – ١٨٨٨) الذى جاء تحت تأثير ترند لنبرج فى جامعة برلين واصل الدراسات الأرسطية. بيد أن تيشملر طوّر فيما بعد فلسفة استلهمها من ليبنتس ولوتسه، وبصفة خاصة ليبنتس.

ومن بين تلاميذ ترند لنبرج أوتو فيلمان Otto Willmam (١٨٣٩ – ١٩٢٠) الذى انتقل تفكيره من فكر أرسطو عن طريق نقد لكل من المثالية والمادية إلى الفلسفة التوماوية. ويمكن الإشارة هنا إلى الاستحواذ على فلسفة العصور الوسطى من جديد، وبصفة خاصة فكر القديس توما الأكويني. ويصعب إلى حد ما معالجة هذا الموضوع ببساطة وبالفعل داخل سياق الفلسفة الألمانية فى القرن التاسع عشر. لأن نشأة التوماوية كانت ظاهرة داخل الحياة العقلية لَلكنيسة الكاثوليكية بوجه عام، ويصعب الزعم أن الإسهام الألمانى كان هو الأكثر أهمية. وفى الوقت نفسه لا يمكن ببساطة تجاهل الموضوع تجاهلاً تامًا.

مالت الفلسفة فى القرنين السابع عشر والثامن عشر والجزء الأول من القرن التاسع عشر إلى أن تأخذ فى الحلقات النقاشية الكنسية ومؤسسات التعليم بوجه عام صورة أرسطية إسكولائية اختلطت بأفكار مأخوذة من تيارات فكر أخرى، وبصفة خاصة الديكارتية، وفلسفة فولف فيما بعد. وافتقرت إلى القوة الأصيلة التى كانت مطلوبة حتى يتم الشعور بوجودها فى العالم العقلى بوجه عام. وعلاوة على ذلك، كان هناك فى النصف الأول من القرن التاسع عشر عدد من المفكرين الكاثوليك فى فرنسا، وإيطاليا، وألمانيا، بدا للسلطات الكنسية أن أفكارهم، التى تطورت إما فى حوار مع، أو تحت تأثير الفكر المعاصر، تفضح؛ سواء بصورة مباشرة أم غير مباشرة، استقامة الإيمان الكاثوليكي.

ففى ألمانيا، اعتبرت الكنيسة أن جورج هرمس G. Hermes (١٧٧٥ – ١٨٣١)، الذى كان أستاذًا للاهوت فى جامعة مونستر فى البداية ثم فى جامعة بون، قد قبل الكثير جدًا من الفلاسفة الذين حاول أن يعارضهم، مثل كانط، وفشته، وأنه ألقى بالعقيدة الكاثوليكية فى بوتقة التأمل الفلسفي. كما أن أنتون جنثر Anton Gunther (١٧٨٣ – ١٨٦٣) حاول فى حماسه لبعث الحياة من جديد فى اللاهوت أن يستخدم الجدل الهيجلى ليفسر مذهب التثليث[١] ويبرهن عليه، أما يعقوب فروز شامير Jakob Froshhammer. (١٨٢١– ١٨٩٣)، الذى كان قسيسًا وأستاذًا للفلسفة فى جامعة ميونخ، فاعتبرته الكنيسة أخضع الإيمان الذى يجاوز الحس، والوحى لفلسفة مثالية[٢].

ومع ذلك، فإنه إبان القرن التاسع عشر أثار عدد من المفكرين الكاثوليك الدعوة إلى الاستحواذ على الفكر الوسيط من جديد، وبصفة خاصة التأليف اللاهوتى – الفلسفى الذى طوّره القديس توما الأكوينى فى القرن الثالث عشر. وبقدر ما يتعلق الأمر بألمانيا، فإن إحياء الاهتمام بالإسكولائية بوجه عام وبالتوماوية بوجه خاص يدين كثيرًا لكتابات رجال مثل: جوزيف كلوتجن Joseph Kleutgen (١٨١١ – ١٨٨٣)، وألبرت شتوكل Albert Stockl (١٨٣٢ – ١٨٩٥)، وقسطنطين جوتبرلت Konstantin Gutberlet (١٨٣٧ – ١٩٢٨). وظهرت معظم أعمال جوتبرلت بعد أن أصدر البابا ليو الثامن عشر رسالة بابوية عامة عام ١٨٧٩ أكد فيها البابا القيمة الخالدة للتوماوية، وحث الفلاسفة الكاثوليك على أن يستمدوا إلهامهم منها، ويطوروها فى الوقت نفسه حتى تواجه متطلبات حديثة. ولكن مؤلف شتوكل **"كتاب تعليمى فى الفلسفة"** ظهر عام ١٨٦٨، وظهرت الطبعات الأولى من كتاب كلوتجن **"دفاع عن اللاهوت فى العصور المبكرة"**، وكتاب **"دفاع عن الفلسفة فى العصور المبكرة"** فى عام ١٨٥٣ – ١٨٦٠. وبذلك، ليس من الدقة القول إن ليو الثامن عشر افتتح إحياء التوماوية، فما قام به هو أنه أعطى دفعة قوية لحركة موجودة من قبل.

(١) عندما اتهم جنثر Gunther الكنيسة بالمذهب العقلي، خضع لحكمها.

(٢) كان فروز شامير، الذى رفض الخضوع للسلطة الكنسية عندما زجرت آراءه، أحد خصوم عقيدة المنعة البابوية فيما بعد.

إن إحياء التوماوية لا يتطلب، بالطبع، معرفة حقيقية وفهمًا لفكر القديس توما الأكويني بصفة خاصة فحسب، بل إنه يتطلب أيضًا معرفة حقيقية وفهمًا لفلسفة العصر الوسيط بوجه عام. ومن الطبيعي أن يتبع الطور الأول من الإحياء دراسات متخصصة في المجال، مثل الدراسات التي نربطها بأسماء مثل: سيمينز بومكر Clemens Baeumker (١٨٥٣ – ١٩٢٤)، ومارتن جرابمان Martin Grabmann (١٨٧٥ – ١٩٤٩) في ألمانيا، وموريس دي فولف Maurice de Wulf (١٨٦٧ – ١٩٤٧) في بلجيكا، وبيير ماندونت Pierre Mandonnet (١٨٥٨ – ١٩٣٦) وإتين جلسون Etienne Gilson (المولود في عام ١٨٨٤) في فرنسا.

وفي الوقت نفسه، لو قدمت التوماوية نفسها على أنها نسق حي من الفكر، لا على أنها ليست لها أهمية تاريخية خالصة، فإنه يجب بيان أولاً أنها لا تتشابك مع الفيزياء القديمة وتطرح جانبًا الفروض العلمية، وثانيًا أن لديها القدرة على التطور، وإلقاء الضوء على مشكلات فلسفية كما تقدم نفسها للعقل الحديث. وفي إنجاز المهمة الأولى حقق عمل كاردنيال مرسيه Cardinal Mercier (١٨٥١ – ١٩٢٦)، ومعاونوه وتابعوه في جامعة لوفان[1] الكثير. وبالنسبة لتحقيق المهمة الثانية يمكن ذكر أسماء مثل جوزيف جيزر Joseph Geyser (١٨٦٩ – ١٩٤٨) في ألمانيا، وجاكيوس مارتيان Jacques Maritian (المولود عام ١٨٨٢) في فرنسا.

وبعد أن وطدّت التوماوية نفسها، إذا جاز هذا التعبير، من حيث إنها نسق من الأنساق الجديرة بالاحترام، كان ينبغي عليها أن تبيّن بالتالي أن لديها القدرة على تمثل العناصر القيّمة في فلسفات أخرى بدون تدمير الذات. بيد أن هذا موضوع يخص فلسفة الفكر التوماوي في القرن الحالي.

(١) لم يهتم مرسيه Mercier ببساطة ببيان أن التوماوية لم تتعارض مع العلوم. وتصوّر تطور التوماوية في ارتباط وثيق بدراسة وضعية وموضوعية خالصة للعلوم. وممثل شهير لتحقيق مشروع مرسيه هو عالم النفس اللوفاني ألبرت مايشوت Michotte (المولود عام 1881).

الفصل الحادى والعشرون

نيتشه (١)

حياته وكتاباته – أطوار فكر نيتشه بوصفها "قناعات" – كتابات نيتشه الأولى ونقد الثقافة المعاصرة – نقد الأخلاق – الإلحاد ونتائجه

١ - نظرًا لأننا قد حدنا الطريق وتعرضنا من قبل للقرن العشرين، فإنه قد يبدو أنه غير ملائم أن نخصص لهذه المرحلة من هذا المجلد فصلين عن فيلسوف توفى جسديًا عام ١٩٠٠، وبقدر ما تعنينا كتاباته، فإنه قد توفى قبل ذلك بعشر سنوات. ولكن رغم أن هذا الإجراء قد يكون موضع شك وارتياب من وجهة النظر الزمنية، فإنه يمكن للمرء أيضًا أن يقدّم حججًا لصالح اختتام مجلد عن الفلسفة الألمانية فى القرن التاسع عشر بمفكر توفى عام ١٩٠٠، لكن لم نشعر بتأثيره حتى القرن الحالى تمامًا. ومهما قد يفكر المرء فى أفكار نيتشه، فإنه لا يستطيع أن يرتاب فى شهرته الواسعة وقوة أفكاره فى التأثير على عقول أناس أخيار كثيرين مثل تأثير النبيذ سريع المفعول. وذلك أمر يصعب أن يقال عن الماديين، والكانطيين الجدد، والميتافيزيقيين الاستقرائيين الذين عالجناهم فى الفصول السابقة.

وُلد فردريك فيلهلم نيتشه فى الخامس عشر من أكتوبر عام ١٨٨٤ فى ريكن بمقاطعة سكسونيابروسيا. توفى والده، القس البروتستانتى عام ١٨٤٩، وتربى الفتى فى ناومبرج فى قوم نسوى ورع مكون من والدته، وأخته، وجدته، وعمتين. درس فى القاعة المحلية للألعاب الرياضية من عام ١٨٥٤ حتى عام ١٨٥٨، ومن عام ١٨٥٨ حتى عام ١٨٦٤

كان تلميذًا فى المدرسة الداخلية الشهيرة بفورتا. شعر أثناء دراسته بإعجاب بالعبقرية اليونانية، وكان الكاتبان الكلاسيكيان المفضلان لديه هما أفلاطون، وإيسخيلوس[*]. كما أنه جرّب قدرته على أداء الشعر والموسيقى.

دخل نيتشه جامعة بون فى أكتوبر عام ١٨٦٤ فى صحبة صديقه بول دوسن، الذى أصبح فيما بعد مستشرقًا وفيلسوفًا. ولكنه انتقل فى خريف عام ١٨٦٥ إلى جامعة ليبتسج ليواصل دراساته اللغوية تحت إشراف ريتشل. وكوّن صداقة حميمة مع إرفين روده، ثم أصبح زميله فى الدراسة، وأصبح فيما بعد أستاذًا فى الجامعة ومؤلف كتاب **"النفس"**. وأثناء ذلك هجر نيتشه المسيحية وتخلى عنها، وعندما كان فى ليبتسج تعرّف على عمل شوبنهور الرئيسي، وإحدى الخصائص التى جذبته، كما يقول هو نفسه، إلحاد المؤلف.

نشر نيتشه بعض الأبحاث فى "مجلة الراين"، وعندما سألت جامعة بازل ريتشل عما إذا كان مؤلفها شخصًا مناسبًا لأن يشغل كرسى الفلسفة فيها، لم يتردد ريتشل فى أن يدلى بشهادة قاطعة أو تامة لصالح تلميذه المفضل. وكانت النتيجة أن وجد نيتشه نفسه قد عُين أستاذًا فى الجامعة حتى قبل أن يحصل على الدكتوراه[1] وفى مايو عام ١٨٦٩ ألقى محاضرة افتتاحية عن **"هوميروس وعلم اللغة الكلاسيكي"**. وعندما اندلعت الحرب الفرنسية – البروسية التحق نيتشه بمجموعات الإسعاف فى الجيش الألماني؛ بيد أن المرض اضطره أن يترك هذا العمل، وبعد فترة لا تكفى من النقاهة استأنف واجباته الوظيفية بجامعة بازل.

ويكمن عزاء نيتشه العظيم فى زياراته لفيلا ريتشارد فاجنر التى تقع على بحيرة لورانس. لقد أعجبته من قبل موسيقى فاجنر إعجابًا شديدًا عندما كان لا يزال طالبًا فى جامعة ليبتسج، وربما كان لصداقته مع المؤلف الموسيقى تأثير سيئ الحظ على كتاباته. ففى كتابه **"ميلاد المأساة من روح الموسيقى"** الذى ظهر عام ١٨٧٢ أبرز الفرق

(*) إيسخيلوس Aeschylus (٥٢٥ – ٤٥٦ ق. م) شاعر يوناني، شارك فى معركة ماراثون التى هزم فيها الأثينيون القوات الفارسية عام ٤٩٠ ق.م. ويُعتبر أبو المأساة اليونانية ومن أشهر أعماله: الفرس، وبرميثيوس مصفدًا (المترجم).

(١) منحته جامعة ليبتسج عقب ذلك الدرجة بدون امتحان.

بين الثقافة اليونانية قبل سقراط وبعده، مبينًا مساوئها بعد سقراط، ثم أثبت أن الثقافة الألمانية المعاصرة تشبه الثقافة اليونانية بعد سقراط بدرجة كبيرة، ولا يمكن إنقاذها إلا إذا تغلغلت فيها روح فاجنر. ولم يقابل فاجنر العمل باستقبال متحمس على نحو غير طبيعي، لكن علماء اللغة استجابوا إلى حد ما لآراء نيتشه عن أصول المأساة اليونانية. وشن ملندروف W. Moellendroff بصفة خاصة، الذى كان حينئذ شابًا، هجومًا شديدًا ومدمرًا على الكتاب. وحتى دفاع روده المخلص عن صديقه لم يستطع أن يخلص نيتشه من فقدان الثقة فى عالم التبحر فى العلم الكلاسيكي. ولا يهمنا ذلك كثيرًا اليوم. لأن نيتشه من حيث إنه فيلسوف، وأخلاقي، وسيكولوجى هو الذى يهمنا، ولا يهمنا كونه أستاذًا للغة فى جامعة بازل.

فى الفترة من ١٨٧٣ – ١٨٧٦ نشر نيتشه أربع مقالات بعنوان عام هو **"خواطر فى غير أوانها"**، التى تُرجمت بعنوان **"أفكار فى غير الأوان"** فى الترجمة الإنجليزية لأعماله. فى المقالة الأولى هاجم بعنف ديفيد شتراوس سيء الحظ من حيث إنه ممثل للنزعة المادية المبتذلة فى الثقافة الألمانية، أما فى المقالة الثانية فهاجم تأليه التعليم التاريخى من حيث إنه بديل لثقافة حية. وخصص المقالة الثالثة لتمجيد شوبنهور وتقديره من حيث إنه مُعلم، أما فى المقالة الرابعة فصّور فيها فاجنر بوصفه مبتدعًا لميلاد العبقرية اليونانية من جديد.

فى عام ١٨٧٦؛ تاريخ نشر المقالة الرابعة، التى كان عنوانها **"ريتشارد فاجنر فى بايرويت"** بدأ نيتشه وفاجنر يفترقان(١). ويمثّل انسلاخه عن المؤلف الموسيقى نهاية الحقبة الأولى أو الفترة الأولى من تطور نيتشه. وإذا كان قد انتقد سقراط، العقلاني، بقسوة فى الفترة الأولى، فإنه مال إلى تمجيده فى الفترة الثانية. صوّر نيتشه الثقافة، والحياة الإنسانية بوجه عام فى الفترة الأولى بأنها تجد تبريرها فى إنتاج العبقرية، والفنان المبدع، والشاعر، والموسيقى: وفضل فى الفترة الثانية العلم على الشعر،

(١) اعتقد نيتشه، ولا ريب أن ذلك صحيح، أن فاجنر نظر إليه على أنه أداة لتطوير قضية مذهب فاجنر. بيد أنه بدأ يشعر أيضًا أن فاجنر الحقيقى لم يكن هو الذى تصور أن يكون كذلك مطلقًا. وكانت أوبرا برسيفال بالنسبة لنيتشه هى القشة الأخيرة.

وشك فى المعتقدات المقبولة كلها، ولعب دور فيلسوف عقلانى من فلاسفة عصر التنوير الفرنسى إلى حد كبير.

وما يميز هذه الفترة الثانية كتابه "**إنساني، إنساني إلى أقصى حد**"، الذى نُشر فى الأصل فى ثلاثة أجزاء عام ١٨٧٨ - ١٨٧٩. والعمل وضعى فى الرؤية بمعنى ما. إذ هاجم نيتشه الميتافيزيقا بطريقة غير مباشرة، وحاول تبيين أن سمات التجربة الإنسانية والمعرفة التى من المفترض أن تجعل التفسيرات الميتافيزيقية ضرورية، أو تبرر بناء فوقيًا ميتافيزيقيًا لديها القدرة على التفسير بأساليب مادية. فالتمييز الأخلاقى بين الخير والشر مثلاً يكون أصله فى تجربة بعض الأفعال من حيث إنها نافعة أو مفيدة للمجتمع، وتجربة بعْضها الآخر من حيث إنها ضارة له، رغم أن الأصل النفعى للتمييز قد اختفى عن الأنظار بمرور الزمن. كما أن الضمير ينبت فى إيمان بسلطة: فهو ليس صوت الإله، بل إنه صوت الآباء والمربين.

لقد أدت صحة نيتشه السيئة وعدم رضائه، الذى عادل الاشمئزاز والسخط، بالإضافة إلى واجباته الوظيفية إلى استقالته من كرسيه فى جامعة بازل فى ربيع ١٨٧٩. وقضى حياته فى العشر سنوات التى تلت عام ١٨٧٩ فى الترحال، باحثًا عن الصحة فى أماكن متعددة فى سويسرا، وإيطاليا، مع زيارات عرضية إلى ألمانيا.

فى عام ١٨٨١ نشر نيتشه كتابه "**فجر اليوم**" الذى افتتح فيه، كما يعلن، هجومًا على أخلاق نكران الذات. وتبع هذا الكتاب فى عام ١٨٨٢ (١) كتابه "**الحكمة المرحة**" الذى نجد فيه فكرة المسيحية معادية للحياة. وقد فتح التقرير الذى يقول إن الإله قد مات، على حد تعبير نيتشه، آفاقا واسعة للأرواح الحرة. بيد أن الكتاب لم يحالفه التوفيق. وأرسل نيتشه نسخة من كتابه "**فجر اليوم**" إلى روده، غير أن صديقه السابق لم يعترف بها. ولا نظن أن عدم الاكتراث الذى قوبلت به كتاباته فى ألمانيا قد زاد اعتزاز نيتشه ببنى وطنه.

---

(١) الجزء الخامس من "الحكمة المرحة" لم يُضاف حتى عام ١٨٨٧.

في عام ١٨٨١ خطرت فكرة العود الأبدى على بال نيتشه عندما كان فى سلزماريا بأنجادين. ومفاد هذه الفكرة هو أنه فى الزمان اللامتناهى هناك دورات متكررة تتكرر فيها كل دورة مرة ثانية. وهذه الفكرة الكئيبة إلى حد ما لم تكن جديدة، بل إنها جاءت إلى نيتشه بقوة الإلهام. وتصوّر خطة تقديم الأفكار التى اختمرت فى ذهنه عن طريق الحكيم الفارسى زرادشت. وكانت النتيجة هى عمله الأكثر شهرة "**هكذا تكلم زرادشت**". نُشر الجزآن الأوليان كل على حدة عام ١٨٨٣. أما الجزء الثالث، الذى أُعلنت فيه نظرية العود الأبدي، فقد ظهر فى بداية عام ١٨٨٤، ونُشر الجزء الربع فى أوائل عام ١٨٨٥.

يعبّر كتاب "**زرادشت**"، بأفكاره عن الإنسان الأعلى وتجاوز القيم، عن الحقبة الثالثة من فكر نيتشه. بيد أن أسلوبه الشعرى والنبوئى يعطيه مظهر كونه عمل شخص خيالى النزعة[1]. ونجد العرض الأكثر هدوءًا لأفكار نيتشه فى كتابه "**بمعزل عن الخير والشر**" (١٨٨٧)، الذى ربما يكون، ومعه كتابه "**زرادشت**" أكثر كتابات نيتشه أهمية. كشف كتابه "**بمعزل عن الخير والشر**" عن خطاب من هيبوليت تين H. Taine[*] فيه اعتراف بالجميل، وتلقى نيتشه بعد نشر كتابه "**أصل الأخلاق**" خطابًا مماثلاً من جورج براندز G. Brandes، الذى ألقى مجموعة من المحاضرات فيما بعد عن أفكار نيتشه فى جامعة كوبنهاجن.

كان العنوان الفرعى لكتاب "**بمعزل عن الخير والشر**" "**مقدمة لفلسفة المستقبل**". لقد خطط نيتشه عرضًا نسقيًا لفلسفته، أبدى عليه ملاحظات كثيرة. واعترت فكرته عن العنوان الملائم تغيرات عديدة، ففى البداية كان العنوان "**إرادة القوة، مقال نحو تفسير جديد للكون**". وبمعنى آخر، مثلما أقام شوبنهور فلسفة على مفهوم إرادة الحياة، فإن نيتشه أقام فلسفة على فكرة إرادة القوة. وتغيّر الاهتمام فيما بعد، وكان

---

(١) يرى رودلف كارنب أنه عندما أراد نيتشه أن يلجأ إلى الميتافيزيقا، لجأ إلى الشعر على وجه مناسب للغاية. وبذلك ينظر كارنب إلى كتاب "زرادشت" على أنه تأكيد تجريبى لتأويله الوضعى الجديد الخاص لطبيعة الميتافيزيقا.

(*) هيبوليت تين (١٨٢٨ - ١٨٩٣) فيلسوف ومؤرخ وناقد أدبى فرنسي. من أعماله الفلاسفة الفرنسيون فى القرن التاسع عشر، المثالية الإنجليزية: دراسة حول كارليل، وتاريخ الأدب الإنجليزي...إلخ (المترجم).

العنوان المقترح هو "**إرادة القوة، مقال نحو تجاوز القيم كلها**". بيد أن العمل الضخم لم يكتمل في حقيقة الأمر، رغم أن كتاب "**عدو المسيح**" كان يُقصد منه أن يكون الجزء الأول منه. ونُشرت ملاحظات نيتشه على العمل الذي خطط له غُفلاً.

انصرف نيتشه عن عمله الذي خطط له ليكتب هجومًا شرسًا على فاجنر، وكتب "**قضية فاجنر**" (١٨٨٨)، وتبعه عمله "**نيتشه ضد فاجنر**". ولم يُنشر هذا المقال الثاني إلا بعد انسلاخ نيتشه عن فاجنر، كما هي الحال بالنسبة لكتابات أخرى في عام ١٨٨٨؛ وهي "**غروب الأصنام**"، و"**عدو المسيح**"، و"**هذا هو الإنسان**" وهو نوع من السيرة الذاتية. وتبيّن أعمال هذا العام إشارات واضحة تدل على التوتر الشديد، وعدم الاتزان العقلي، ويعطي كتاب "**هذا هو الإنسان**" بصفة خاصة، بروحه التمجيدية لتوكيد الذات، انطباعًا ملحوظًا عن الاضطراب العقلي. وفي نهاية العام بدأت علامات معينة من الجنون تظهر عليه، وفي يناير عام ١٨٨٩، غادر ترن، حيث كان يقيم هناك، إلى مستوصف خاص في بازل. ولم يُشف بالفعل، ولكنه استطاع بعد علاج في بازل ثم في يينا أن يذهب إلى منزل والدته في ناومبرج[١]. وعاش بعد وفاتها مع أخته في فيمار. وأصبح حينذاك رجلاً شهيرًا، رغم أنه قلما كان في مقدوره أن يدرك الحقيقة. وتوفي في الخامس والعشرين من أغسطس عام ١٩٠٠.

٢- أشرنا في القسم السابق إلى فترات أو مراحل في تطور فكر نيتشه. ويصف الفيلسوف نفسه، كما تأمل في الماضي، هذه المراحل بأنها أقنعة كثيرة للغاية. فقد أكد أن موقف الروح الحرة مثلاً؛ أعني موقف مراقب الحياة النقدي، والعقلاني، والخاص، الذي تبناه في مرحلته الثانية، هو "تصنع غريب"، هو طبيعة ثانية، إذا جاز هذا التعبير، أُفترض بوصفه وسيلة قد يتغلب عن طريقها على مصاعب طبيعته الأولى أو الحقيقية. لقد أكد أنه لابد من التخلي عن هذا الموقف مثلما تسلخ الحيات جلدها القديم. وفضلاً عن

(١) لازم نيتشه صحة سيئة وأرق بالفعل. وقضّت الوحدة والإهمال مضجعه. ولكن من المحتمل يبدو أنه عندما كان طالبًا في الجامعة أصيب بعدوى الزهري، رغم أن أخته تنكر ذلك، ويبدو أن المرض، بعد استمراره في أخذ مجموعة جرعات غير عادية، قد أثر على مخه.

ذلك، لقد اعتاد نيتشه أن يتحدث عن مذاهب معينة، أو نظريات كما لو كانت حيلاً للمحافظة على الذات، أو كما لو كانت أدوية منشطة تعطى للذات. فنظرية العود الأبدى مثلاً هى اختبار للقوة، أو لقدرة نيتشه على أن يقول "نعم" للحياة بدلاً من قول شوبنهور "لا". هل يستطيع أن يواجه الاعتقاد الذى يذهب إلى أن حياته بأسرها، كل لحظة منها، وكل معاناة، وكل عذاب، وكل إذلال، يمكن أن تتكرر وتُعاد أزمنة لا حصر لها طوال زمن لا نهائي؟ هل يستطيع أن يواجه هذا الاعتقاد، ويعتنقه ليس برضوخ رواقى فحسب، بل أيضًا بسرور؟ إذا كان الأمر كذلك، فإنه دليل على قوة داخلية، وانتصار عند نيتشه نفسه على الموقف الرافض للحياة.

من الواضح أن نيتشه لم يقل لنفسه يومًا ما وهو بصحة جيدة: "إننى أدعى الآن لمدة ما أننى وضعي، ومراقب علمي، ونقدى هادئ لأننى أعتقد أن ذلك من مصلحة صحتى العقلية". وحبذا لو أنه حاول بجدية أن يلعب هذا الدور حتى يعترف به عند إعادة النظر فى الماضى بأنه دواء منشط يُعطى للذات، وبأنه قناع يمكن أن يتطور تحته اتجاه حقيقى لفكره بصورة خفية.ولكن ما الاتجاه الحقيقى لفكره؟ قد يميل المرء، بالنظر إلى ما يقوله نيتشه عن التغلب على مصاعب طبيعته الحقيقية، إلى أن يفترض، بالطبع، أن مذهب أعماله المتأخرة، ومذهب ملاحظاته التى نُشرت غُفلاً على عمله "**إرادة القوة**" يمثلان فكره الحقيقي. ومع ذلك، لو أننا شددنا على نظرية الأقنعة، فلابد أن نطبقها أيضًا، كما أظن، على مرحلته الثالثة. إنه يتحدث، كما ذكرنا سابقًا، عن نظرية العود الأبدى بوصفها اختبارًا للقوة، وتخص هذه النظرية مرحلته الثالثة. وفضلاً عن ذلك، فإن نيتشه أكد فى المرحلة الثالثة وجهة نظره النسبية والبراجماتية عن الحقيقة بوضوح. فنظرياته العامة عن الحقيقة اجتماعية وليست شخصية بالفعل، بمعنى أن تلك النظريات التى يُفترض أنها صادقة هى التى تكون مفيدة أو نافعة بيولوجيًا بالنسبة لنوع معين، أو بالنسبة لنوع معين من الناس. وبذلك فإن نظرية الإنسان الأعلى هى أسطورة تحوز حقيقة من حيث إنها تمكّن نوع الإنسان الأعلى من تطوير إمكاناته. ولكننا إذا شددنا على فكرة الأقنعة، فلابد أن نأخذ

هذا القول مثل القول "يكمن معيار الحقيقة فى تقوية الشعور بالقوة" (1) بمعنى شخصى ونطبقه على فكر نيتشه فى المرحلة الثالثة على نحو لا يقل عن تطبيقه على المرحلتين الأولى والثانية.

وبطبيعة الحال، فإنه فى هذه الحالة لن يكون هناك "فكر حقيقي" لنيتشه يمكن تحديده عن طريق نظريات فلسفية محددة. لأن فكره الصريح أو الواضح كله يصبح وسيلة يحاول بواسطتها، من حيث إنه فرد موجود إذا استخدمنا عبارة كيركجور، أن يحقق إمكاناته الخاصة. إن أفكاره تمثل وسيطًا يجب علينا أن نحاول عن طريقه تمييز دلالة وجود ما. ثم يكون لدينا نوع التأويل لحياة نيتشه والعمل الذى قدّم كارل ياسبرز نموذجًا ممتازًا له (2).

ليس لدى كاتب هذه السطور نية للارتياب فى قيمة التأويل الوجودى لحياة نيتشه وفكره. بيد أنه فى كتاب كهذا يكون من حق القارئ أن يتوقع تفسيرًا مختصرًا لما قاله نيتشه، تفسيرًا مختصرًا لظهوره، أو مثوله العام أمام الجمهور، إذا جاز هذا التعبير. وفضلاً عن ذلك، عندما يدوّن فيلسوف أفكاره على ورق وينشرها، فإنها تتخذ حياة خاصة بها، إذا جاز هذا التعبير، ويكون لها تأثير أكبر أو أقل، مهما تكن الحال. صحيح أن فلسفته يعوزها الأنساق بالغة الأثر مثل نسق إسبينوزا وهيجل، وتلك حقيقة كان نيتشه على وعى بها تمامًا. وإذا أراد المرء أن يجد فيها "العمق" الألمانى فلابد أن يسبر الأغوار تحت السطح. ولكن رغم أن نيتشه نفسه وجه الانتباه إلى الجوانب الشخصية لتفكيره، وإلى الحاجة إلى سبر الأغوار تحت السطح، فإن الحقيقة تظل وهى أنه تمسك باقتناعات معينة بقوة، وشرع فى تصور نفسه على أنه نبي، وعلى أنه قوة إصلاحية، ونظر إلى أفكاره على أنها "ديناميت".

---

(1)W, 111, p. 919 (xv, p.49).

إذا لم نذكر خلاف ذلك، فإن الإحالات ستكون وفقًا لمجلد وصفحة لطبعة المجلدات الثلاثة (التى لم تكتمل) لأعمال نيتشه عن طريق schlechta (Munich, 1954-6) والإحالات التى فى الأقواس هى باستمرار إلى الترجمة الإنجليزية لأعمال نيتشه التى حررها Dr. Oscar Levy (انظر السيرة الذاتية). والطبعة الألمانية النقدية لكتابات نيتشه لم تنته بعد.

(2)In his Nitzsche: Einfuhrung in das verstandnis seines philosophierens (Berlin, 1936).

يرى ياسبرز أن نيتشه وكيركجور يمثلان رجلين "خارقين للعادة"، أو مثالين يجسدان إمكانات مختلفة للوجود الإنساني.

وحتى لو كانت نظرياته تفترض بالضرورة بناء على وجهة نظره الخاصة عن الحقيقة طابع الأسطورة، فإن هذه الأساطير ترتبط ارتباطًا وثيقًا بأحكام القيمة التى أكدها بعاطفة قوية. وربما تكون أحكام القيمة تلك وليس أى شيء آخر هى مصدر تأثيره العظيم.

٣- لقد أشرنا من قبل إلى اكتشاف نيتشه لكتاب شوبنهور **"العالم إرادة وفكرة"**، عندما كان طالبًا فى جامعة ليبتسج. ولكن رغم أن نيتشه استمد دافعًا قويًا من المتشائم العظيم، فإنه لم يكن تلميذًا من تلاميذ شوبنهور على الإطلاق. ففى مؤلفه **"ميلاد المأساة"**، مثلاً، تابع شوبنهور بالفعل حتى إنه سلّم بما يسميه **"الوحدة الأزلية"** التى تتجلى فى العالم والحياة الإنسانية. وصوّر الحياة، مثل شوبنهور، بأنها مفزعة ومأساوية، وتحدث عن تحويلها عن طريق الفن؛ إنجاز العبقرية المبدعة. وفى الوقت نفسه كان الاتجاه العام لفكره، حتى فى أعماله الأولى، عندما كان الإلهام الذى استمده من فلسفة شوبنهور واضحًا، نحو تأكيد الحياة وليس نحو إنكارها. وفى عام ١٨٨٨ عندما أعاد إلى ذاكرته مؤلفه **"ميلاد المأساة"** وأكد أنه يعبّر عن موقف من الحياة يناقض موقف شوبنهور، فإن التأكيد لم يكن بدون أساس.

لقد عرف اليونان جيدًا، كما يرى نيتشه فى مؤلفه **"ميلاد المأساة"**، أن الحياة مفزعة، ولا يمكن تعليلها، وخطيرة. ولكن رغم أنهم كانوا على بينة من الطابع الحقيقى للعالم والحياة الإنسانية، فإنهم لم يتخلوا عن مذهب التفاؤل بأن يديروا ظهورهم عن الحياة. فما فعلوه هو أنهم حولوا العالم والحياة الإنسانية عن طريق وسيط الفن. ثم أصبحت لديهم القدرة على أن يقولوا "نعم" للعالم من حيث إنه ظاهرة جمالية. ومع ذلك، كانت هناك طريقتان لفعل ذلك، تناظران الموقف الديونسيوسى والموقف الأبولوينى، أو تناظران عقليتهما كل على حدة(*) .

(*) ديونسيوس (أوباخوس) هو إله الخمر عند اليونان الذى فرق الجبابرة جسمه أربًا وسلقوها فى قدر فأنقذت آلهة أثينا قلبه، وأعطاه "زيوس" كبير الآلهة إلى "سميلي" فحملت به وولد الإله مرة أخرى. وهو يرمز إلى السكر والنشوة والموت ثم الميلاد من جديد. أما أبوللو، فهو أحد آلهة الأولب الاثنى عشر فى أساطير اليونان، وهو إله متعدد الوظائف: فهو إله النبوءة والعلاج والشفاء والرماية والشباب والفنون والعلم والفلسفة... (المترجم) (انظر فى ذلك: د. إمام عبد الفتاح، معجم ديانات وأساطير العالم، المجلد الأول ص٣٠٢ وما بعدها، والمجلد الثانى ص ٤٢٥ وما بعدها).

إن ديونسيوس هو كما يرى نيتشه رمز تدفق الحياة ذاتها، فقد حطم العوائق كلها وتجاهل القيود كلها. وفى الشعائر الديونسيوسية يمكن أن نرى سدنة المعابد السكارى يصبحون متحدين مع الحياة، إذا جاز هذا التعبير. إن العوائق التى وضعها مبدأ التفرد تميل إلى أن تتحطم؛ وستار المايا يحول مجراه، وينغمس الرجال والنساء فى تدفق الحياة، وتتجلى الوحدة الأزلية. ومع ذلك، فإن أبوللو هو رمز النور، والاعتدال، والكبح. إنه يمثل مبدأ التفرد. ويُعبّر عن الموقف الأبوللونى فى دنيا أحلام الآلهة الأولمبية.

بيد أننا نستطيع، بالطبع، الإفلات من النظريات الميتافيزيقية عن الوحدة الأزلية، وحديث شوبنهور عن مبدأ التفرد، ونعبّر عن المسألة بصورة سيكولوجية، فتحت الاعتدال الذى يُنسب فى الغالب إلى اليونان، وتحت اهتمامهم بالفن، والجمال، والشكل يرى نيتشه السيل المظلم، والمنتفخ، وعديم الشكل من الغريزة، والدافع، والعاطفة يميل إلى أن يجرف كل شيء فى طريقه.

وإذا افترضنا، بالتالي، أن الحياة فى ذاتها موضوع للفزع، والرعب، وأن التشاؤم؛ بمعنى الموقف الرافض للحياة، لا يمكن تجنبه إلا بالتحويل الجمالى للواقع، فإن ثمة طريقتين لفعل ذلك. الأولى هى إسدال الستار الجمالى على الواقع، أى خلق عالم صورة مثالى وعالم جمال مثالي. وتلك هى الطريقة الأبوللونية. وتجد تعبيرها فى الميثولوجيا الأولمبية، والملحمة، والفنون التشكيلية. أما الطريقة الثانية فهى طريقة تأكيد الوجود بمباهاة واحتضانه بكل ظلامه وفزعه. وهذا هو الموقف الديونسيوسي، وصورتاه النمطيتان هما المأساة والموسيقى. فالمأساة تحول الوجود إلى ظاهرة جمالية بالفعل، بيد أنها لا تسدل الستار على الوجود كما هو. فهى بالأحرى تظهر الوجود فى صورة جمالية وتؤكده.

يهتم نيتشه فى مؤلفه "**ميلاد المأساة**" بصورة مباشرة، كما يبيّن عنوانه، بأصول المأساة اليونانية وتطورها. ولا يهمنا هنا إلى أى مدى يكون تفسير نيتشه لأصول المأساة مقبولاً من وجهة نظر الباحث الكلاسيكي. فالمسألة المهمة هى أن الإنجاز الأسمى للثقافة اليونانية، قبل أن تفسدها روح القومية السقراطية، يكمن، كما يرى نيتشه، فى انصهار

العنصرين الديونسيوسى والأبوللوني[1]. ويرى فى هذا الانصهار الأساس لمعيار ثقافي. إن الثقافة هى وحدة قوى الحياة، العنصر الديونسيوسي، مع حب الشكل والجمال الذى يميز الموقف الأبوللوني.

إذا بررنا الوجود بأنه ظاهرة جمالية، فإن ازدهار البشرية الرفيع يشكله أولئك الذين يحولون الوجود إلى هذه الظاهرة، ويمكّنون الناس من رؤية الوجود على هذا النحو، ويؤكدونه. وبمعنى آخر، إن العبقرية المبدعة أو الخلاقة هى النتاج الثقافى الأسمى. حقًا، إن نيتشه يتحدث فى الفترة التى نعالجها كما لو كان إنتاج العبقرية هو هدف، وغاية الثقافة، أو تبريرها. ويوضح هذه المسألة بجلاء تام فى مقاله عن **"الدولة اليونانية"** (١٨٧١) مثلاً. فهنا وفى موضع آخر يصر على أن كدح وعمل الأغلبية فى صراع الحياة يبرره تشكيل البنية الفوقية التى يمكن أن تقوم عليها العبقرية، سواء فى الفن، أم الموسيقى أم الفلسفة. لأن العبقرية هى الأداة التى يُفتدى بها الوجود، إذا جاز هذا التعبير.

وعلى أساس هذه الأفكار ينتقل نيتشه إلى تقديم تقييم نقدى إلى أبعد حد للثقافة الألمانية المعاصرة. فهو يبرز الفرق بين المعرفة التاريخية عن الثقافات الماضية والثقافة ذاتها مثلاً، ويصفها بأنها "وحدة أسلوب فنى فى تعبيرات حياة شعب ما بأسرها "[2]. غير أن نقده للثقافة الألمانية فى زمنه يجب ألا تعطلنا هنا. وبدلاً من ذلك يمكننا ملاحظة فكرتين أو ثلاث أفكار عامة تتطلع إلى فكر نيتشه المتأخر أيضًا.

يغير نيتشه السؤال عما إذا كانت الحياة هى التى تهمين على المعرفة، أم أن المعرفة هى التى تهيمن على الحياة. "أى من الاثنتين تكون القوة الأسمى والحاسمة؟ لا أحد يشك فى أن الحياة هَى القوة الأسمى والمهيمنة ...."[3]. وهذا يعنى أن ثقافة القرن التاسع عشر، التى تتميز بهيمنة المعرفة والعلم معرضة لانتقام القوى الحيوية، إذا جاز هذا التعبير، التى يُحدث استغلالها همجية جديدة. ويرى نيتشه تحت سطح الحياة الحديثة قوى حيوية

---

(١) يرى نيتشه أن تراجيديات أخليوس هى التعبير الفنى الأسمى عن هذا الانصهار.

(2)W, 1, p. 140 (1, p.8).

(3)W, 1, p. 282 (11, p.96).

"متوحشة، وبدائية، وعديمة الرحمة تمامًا. وينظر المرء إليها بتوقع مخيف كما لو كانت فى مرجل فى مطهى عرافة.... لقد كنا لمدة قرن متأهبين لاضطرابات عالمية قلقة"(١). ويمكن أن نرى فى القرن التاسع عشر إعجابًا ذاتيًا بالحالة التى وصل إليها الإنسان من قبل، وميلاً واسع الانتشار، تدعمه الدولة القومية ويتجلى فى الحركات نحو الديمقراطية والاشتراكية، لتطوير وسطية متماثلة، تعادى العبقرية. ولكن لا يوجد مبرر لافتراض أن تطور إمكانات الإنسان قد بلغ مداه. ويمهد ظهور القوى الكامنة المدمرة الطريق إلى ظهور أشخاص أكثر سموًا من البشر فى صورة أفراد بارزين.

ويتضح أن وجهة النظر هذه تتضمن رؤية تجاوز ما هو تاريخي، على حد تعبير نيتشه. وأعنى أنها تتضمن رفضًا للتقديس الهيجلى لما هو فعلى باسم تجلٍ ذاتى ضرورى **للوجوس**، أو الفكرة، ورؤية للقيم التى تجاوز الوضع التاريخي. إن الموجود الإنسانى طيع؛ أى لديه القدرة على أن يتجاوز نفسه، ويحقق إمكانات جديدة، ويحتاج إلى رؤية، وهدف، ومعنى للاتجاه. وليس فى إمكان العلم التجريبى تقديم هذه الرؤية. ورغم أن نيتشه لم يقل الكثير عن المسيحية فى كتاباته الأولى، فواضح أنه لم ينظر إلى الديانة المسيحية على أنها مصدر الرؤية الضرورية(٢). وتظل الفلسفة، ليس كما يمثلها أساتذة الجامعة المثقفين بالفعل، ولكن فى هيئة المفكر الوحيد الذى تكون له رؤية عن إمكانات تجاوز الإنسان لذاته، والذى لا يخشى أن يكون "خطيرًا" . وعندما تقرر الفلسفة إلى أى مدى تكون الأشياء قابلة للتغيير، فإنها تنكب بشجاعة غاشمة على مهمة تطوير ذلك الجانب من العالم الذى نعرف أنه قابل للتغيير(٣). وفى سنوات فيما بعد عندما عاد نيتشه بذاكرته إلى الوراء، وألقى نظرة على تلك المقالات الأولى، رأى فى زرادشت أو فى نفسه هذا المثل

---

(1) W, 1, p. 313 (11, p.137).

(٢) يرى نيتشه فى مؤلفه "شوبنهور معلمًا" أن المسيحية هى إحدى التجليات الأكثر نقاء لذلك الدافع إلى الثقافة بالتأكيد وبصورة دقيقة إلى الإيجاد المتجدد للقديس: W.1.p.322 .

بيد أنه يستمر ليرى أن المسيحية قد استخدمت لتدير دولايب طاحونة الدولة وأصبحت منحطة بصورة ميؤس منها. ويتضح أنه ينظر إلى الديانة المسيحية على انها قوة استنفدت. وإذا تأملنا فيما بعد فى مؤلفه "ميلاد المأساة" فإنه يرى فى إغفاله للمسيحية إغفالاً عدائيًا. لأن هذا الكتاب لا يعترف إلا بقيم جمالية، تنكرها المسيحية، كما يرى نيتشه.

(3)W, 1, p. 379 (1, p.120).

الأعلى للفيلسوف من حيث إنه حكم على الحياة أو خالق للقيم. والأمر سيان؛ أى أن يكون زرادشت أو هو نفسه هذا المثل الأعلى.

٤ - إن نقدًا للموقف الأخلاقى من حيث إن ذلك يتضمن تأكيد قانون أخلاقى كلى وقيم أخلاقية مطلقة جلى وواضح فى كتابات نيتشه الأولى. فقد رأينا أنه وفقًا لتقريره الخاص لم يُعترف إلا بالقيم الجمالية فى "**ميلاد المأساة**". وفى مقاله عن ديفيد شتراوس يشير نيتشه إلى اقتناع شتراوس بأن مجمل وجوهر الأخلاق يكمن فى النظر إلى الموجودات الإنسانية الأخرى كلها على أن لها نفس الحاجات، والحقوق ذاتها، ثم يتساءل من أين جاء هذا الأمر. ويبدو أن شتراوس يسلّم بأن أساس الأمر يكون فى نظرية التطور الداروينية. بيد أن التطور لا يمدّنا بهذا الأساس. إن فئة **الإنسان** تضم كثرة من أنواع مختلفة، ومن الخلف واللامعقولية أن نزعم أنه يجب علينا أن نسلك كما لو لم تكن الفروق الفردية والتمييزات الفردية موجودة، أو ليست ذات أهمية. ولقد رأينا أن نيتشه يشدد على الأفراد البارزين لا على الجنس أو النوع.

ومع ذلك، فإن نيتشه يشرع فى كتابه "**إنساني، إنسانى جدا**" فى معالجة الأخلاق بشيء من التفصيل. ويتألف العمل من حكم موجزة بالفعل؛ فهو ليس بحثًا منظمًا. ولكننا إذا قارنا الملاحظات المتصلة بالأخلاق، فإن نظرية متماسكة بصورة كبيرة أو قليلة ستظهر.

السمة الأولى هى أن الحيوان أصبح إنسانًا عندما لم تعد أفكاره تتجه ببساطة إلى إشباع اللحظة بل إلى ما يُعرف أنه مفيد ونافع بطريقة دائمة ومستمرة(1). بيد أنه يصعب أن نتحدث عن الأخلاق حتى تُفهم المنفعة بمعنى المنفعة من أجل وجود المجتمع، وبقائه، ورفاهيته. لأن "الأخلاق هى أساسًا وسيلة لحفظ المجتمع بوجه عام ودرأ تدميره"(2). كان لابد من استخدام الإجبار فى البداية لجعل سلوك الفرد ينسجم مع مصالح المجتمع. بيد

(1) W, 1, p. 502 (VII/1, p. 92).
(2) W, 1, p. 900 (VII/1, p. 221).

أن الإجبار لازمه أو تبعه قوة العرف، وبمرور الوقت أخذ صوت المجتمع الآمر والرسمي صورة ما نسميه بالضمير. ويمكن أن تصبح الطاعة طبيعة ثانية، إذا جاز هذا التعبير، وترتبط باللذة. وفي الوقت نفسه تمتد الحكم الموجزة من الأفعال إلى نوايا الأفراد. وينشأ مفهوم الفضيلة والإنسان الفاضل. وبمعنى آخر، تصبح الأخلاق داخلية عن طريق عملية من عمليات التنقية التدريجية.

إن نيتشه يتحدث مثل النفعي إلى حد كبير. ويحمل تصوره للأخلاق تشابهًا مع ما يسميه برجسون الأخلاق المغلقة. ولكن عندما ننظر إلى التطور التاريخي للأخلاق فإننا نرى "تاريخًا مبكرًا مزدوجًا للخير والشر"[1]. وتطور هذه الفكرة عن رؤيتين أخلاقيتين هو الذي يميز نيتشه بالفعل. ولكن الفكرة تُناقش بصورة أفضل فيما يتعلق بكتاباته المتأخرة.

يقول نيتشه في مؤلفه " **بمعزل عن الخير والشر** " إنه اكتشف نوعين أوليين من الأخلاق؛ "أخلاق السادة وأخلاق العبيد"[2]. ويمتزج هذان النوعان من الأخلاق في كل الحضارات الأسمى، ويمكن أن توجد عناصر كل منهما حتى في الإنسان الواحد. بيد أنه من المهم أن نميز بينهما. في أخلاق السادة، أو الأخلاق الأرستقراطية "الخير" و"الرديء" يعادلان "النبيل" و"الحقير"، وتنطبق الحكم الموجزة على الناس لا على الأفعال. وفي أخلاق العبيد يكون المعيار هو ذلك الذي يكون مفيدًا أو نافعًا لجماعة الضعفاء والعاجزين، وتُمجد صفات مثل التعاطف، والشفقة، والتواضع من حيث إنها قيم، ويُنظر إلى الأفراد الأقوياء والمستقلين على أنهم خطرون، وعلى أنهم "أشرار" بالتالي. وعن طريق معيار أخلاق العبيد يُنظر إلى الإنسان "الخير" من ذوي أخلاق السادة على أنه "شرير". وبذلك فإن أخلاق العبيد هي أخلاق القطيع. إن تقييماتها الأخلاقية هي تعبيرات عن حاجات القطيع.

---

(1) W, 1, p. 483 (VII/1, p. 64).
(2)W, 11, p. 730 (v. p. 227).

وتظهر وجهة النظر هذه بصورة أكثر نسقية فى "**أصل الأخلاق**" حيث يستخدم نيتشه مفهوم الاستياء. إن النوع الأعلى من الإنسان يخلق قيمه الخاصة من فيض الحياة والقوة. ومع ذلك، فإن الخانعين والعاجزين يخيفون الأقوياء، ويحاولون كبحهم، وترضيتهم عن طريق تأكيد قيم القطيع من حيث إنها مطلقة. "إن ثورة العبيد فى الأخلاق تبدأ باستياء يصبح خلاقًا ويولد قيمًا"[1]. ولا يعترف القطيع بهذا الاستياء علانية بالتأكيد، ويمكن أن يتشكل بطرق مخادعة غير مباشرة. ولكن السيكولوجى الذى يدرس الحياة الأخلاقية يستطيع أن يكشف، ويبين وجوده وطرق عمله المركبة.

إن ما نراه، بالتالي، فى تاريخ الأخلاق هو صراع اتجاهين أخلاقيين، أو رؤيتين أخلاقيتين. ومن وجهة نظر الإنسان الأعلى يمكن أن يتواجد هذان الاتجاهان معًا، بمعنى أنه يمكن أن يكون هناك تواجد معًا إذا رضا القطيع، الذى لا يكون فى مقدوره شيء أعلى، بأن يحتفظ بقيمه لنفسه. ولكنه لا يرضى بأن يفعل ذلك بالطبع. فهو يسعى جاهدًا لأن يفرض قيمه الخاصة بصورة كلية. ويرى نيتشه أنه نجح فى ذلك، على الأقل فى الغرب، فى المسيحية. وفى حقيقة الأمر، لا ينكر نيتشه كل قيمة للأخلاق المسيحية. فهو يسلّم، مثلاً، بأنها أسهمت فى تهذيب الإنسان.وفى الوقت نفسه يرى فيها الاستياء الذى يميز غريزة القطيع، أو أخلاق العبيد. ويُعزى نفس الاستياء إلى الحركات الديمقراطية والاشتراكية التى يأوّلها نيتشه بأنها مشتقات من المسيحية.

يؤكد نيتشه، بالتالي، أنه لابد من رفض مفهوم مذهب أخلاقى منتظم، وكلي، ومطلق. لأنه نتيجة الاستياء ويمثل حياة دنيا، حياة منحدرة وهابطة، وفسادًا، أما الأخلاق الأرستقراطية فتمثل حركة الحياة الصاعدة[2]. ولابد أن نضع مفهوم تدرج المنزلة بين أنواع مختلفة من الأخلاق مكان مفهوم مذهب أخلاقى (ومجموعات مختلفة من القيم، ذات صلة بمجتمعات مختلفة، إذا نظرنا إلى كل مجموعة على أنها تخص أعضاء المجتمع كلهم) واحد كلى ومطلق. إن القطيع حر فى الاحتفاء بمجموعة قيمه استحسانها، شريطة أن

(1)W, 11, p. 7820 (XIII. p.34).

(٢) سنعالج فيما بعد فلسفة الحياة العامة التى تتطلبها هذه الأحكام كخلفية.

يُمنع من قوة فرضها على نوع الإنسان الأعلى الذى هو مطالب بأن يخلق قيمه الخاصة التى تمكّن الإنسان من أن يتجاوز حالته الراهنة.

وبالتالي، عندما يتحدث نيتشه عن تجاوز الخير والشر، فإن ما كان يدور فى خلده هو الارتقاء بما يُسمى بأخلاق القطيع التى ترد كل شيء من وجهة نظره إلى مستوى عام أو مشترك، وتحبذ الوسطية، وتمنع تطوير نوع أعلى من الإنسان. وهو لا يعنى الإشارة إلى أنه يجب التغاضى عن كل احترام للقيم، والتخلى عن كل كبح للذات. فالإنسان الذى يرفض القوة الملزمة لما يُسمى عادة بالأخلاق قد يكون هو نفسه ضعيفًا، ومنحطًا حتى إنه يدمر نفسه أخلاقيًا. إن النوع الأعلى من الإنسان هو وحده الذى يستطيع أن يتجاوز بأمان الخير والشر بالمعنى الذى يحمله هذا المصطلحان فى أخلاق الاستياء. وهو يفعل ذلك لكى يخلق قيمًا تكون فى الحال تعبيرًا عن الحياة الراقية أو الصاعدة ووسيلة تمكين الإنسان من أن يتجاوز ذاته فى اتجاه إنسان أعلى، أى مستوى أعلى من الوجود الإنساني.

وعندما نصل إلى وصف مضمون القيم الجديدة، فإن نيتشه لا يقدم لنا توضيحًا وافيا بالفعل. فبعض القيم التى يصر عليها تشبه القيم القديمة بدون شك، رغم أنه يؤكد أنه "لابد من تجاوزها"؛ أعنى أنه يجب عن طريق العقل تمييز الدوافع المختلفة، والمواقف، والتقييمات التى تعبّر عنها. ومع ذلك،يستطيع المرء أن يقول بوجه عام إن ما يبحث عنه نيتشه هو التكامل الأقصى الممكن لجوانب الطبيعة الإنسانية كلها. إنه يتهم المسيحية بالتقليل من شأن البدن، والدافع، والغريزة، والعاطفة، والممارسة الحرة والطليقة للعقل، والقيم الجمالية، وغيرها. ولكنه يطالب بوضوح بانحلال أو تفكك الشخصية الإنسانية إلى حزمة أو مجموعة من الدوافع المتعارضة، والانفعالات مطلقة العنان. إنها مسألة تكامل من حيث إنها تعبير عن القوة، وليست مسألة استئصال، أو كبح الشهوات من دافع الخوف الذى يقوم على وعى بالضعف. وغنى عن القول، يقدم نيتشه تفسيرًا وأحادى الجانب للغاية للنظرية المسيحية عن الإنسان والقيم. بيد أنه من الضرورى بالنسبة له أن يصر على وجهة النظر أحادية الجانب هذه. وإلا فإنه سيجد صعوبة لتأكيد أنه ليس لديه أى شيء جديد يقدمه باستثناء نوع المثل الأعلى بالنسبة لإنسان رغب بعض النازيين أن يعزوه إليه.

٥ - يرى نيتشه فى كتابه "**الحكمة المرحة**" أن "حدث العصور الحديثة الأعظم – وهو أن "الإله قد مات"، أى الإيمان بالإله المسيحى أصبح لا يستحق الإيمان – بدأ يلقى بظلاله الأولى على أوربا... وبقى الأفق أخيرًا حرًا وطليقا أمامنا، حتى لو افترضنا أنه ليس مشرقا وأصبح البحر **على الأقل بحرنا**، ممتدا أمامنا. وربما قد لا يكون هناك بحر ممتد(1). وبمعنى آخر، يفتح اضمحلال الإيمان بالإله الطريق لطاقات الإنسان الخلاقة أو المبدعة لأن تتطور تمامًا؛ إذ لم يعد الإله المسيحي، بأوامره ونواهيه يقف فى الطريق؛ ولم تعد أعين الناس تتجه نحو مجال غير حقيقى ويجاوز ما هو طبيعي؛ أى أنها تتجه نحو العالم الآخر بدلاً من أن تتجه نحو هذا العالم.

وتتضمن وجهة النظر هذه بوضوح أن مفهوم الإله يعادى الحياة. وذلك هو بدقة اقتناع نيتشه، الذى يعبّر عنه بحدة شديدة ومتزايدة مرارًا. يقول فى كتابه "**غروب الأصنام**" "إن مفهوم الإله حتى الآن هو أعظم اعتراض على الوجود"(2). وفى كتابه "**ضد المسيح**" نقرأ قوله "مع الإله قد أُعلنت الحرب على الحياة ، والطبيعة، وإرادة الحياة ! إن الإله هو الصيغة التى تقابل كل افتراء ضد هذا العالم، وكل أكذوبة تخص عالمًا آخر !"(3). بيد أنه ليس ضروريًا أن نكثر من الاقتباسات. إن نيتشه لديه استعداد أن يسلّم بأن الدين قد عبّر فى بعض مراحله عن إرادة الحياة، أو بالأحرى إرادة القوة؛ ولكن موقفه العام هو أن الإيمان بالإله، وبصفة خاصة الإيمان بإله المسيحية، يعادى الحياة، وعندما يعبّر عن إرادة القوة، فإن الإرادة المقصودة هى إرادة الأنواع الدنيا من الناس.

وإذا سلّمنا بهذا الموقف، فإن ما يمكن فهمه هو أن نيتشه يميل إلى جعل الاختيار بين الألوهية، وبخاصة الألوهية المسيحية، والإلحاد مسألة ذوق، أو غريزة. فهو يسلّم بأن هناك أناسًا عظامًا مؤمنين، بيد أنه يؤكد أنه فى هذه الأيام على الأقل، عندما لم يعد وجود

(1)W, 11, pp. 205 – 6 (x.pp.275 - 276).
(2)W, 11, p.978 (XVI, p.43).
(3)W.11, p.1178(XVI, p.146)..يتحدث نيتشه عن التصور المسيحى للإله بصفة خاصة

الإله مسلمًا به، فإن قوة الإنسان، وحريته العقلية، واستقلاله والاهتمام بمستقبله يقتضي الإلحاد. إن الإيمان علامة من علامات الضعف، والجبن، والموقف الرافض للحياة. حقًا، إن نيتشه يحاول أن يقدّم وصفًا مجملاً لأصول فكرة الإله. ويقع في المغالطة التكوينية بسرور وبهجة، مؤكدًا أنه عندما يتبين كيف يمكن أن تنشأ فكرة الإله، فإن أي دحض لوجود الإله يصبح نافلة .. كما أنه يشير أحيانًا إلى اعتراضات نظرية على الإيمان بالإله. ولكن، إذا تحدثنا بوجه عام، فإن الطابع الوهمي لهذا الإيمان زائف أو مزعوم. لأن الدافع الحاسم لرفضه هو أن الإنسان (أو نيتشه نفسه) قد يحل محل الإله من حيث إنه مشرّع، وخالق القيم. وإذا نظرنا إلى الهجوم على أنه هجوم نظري خالص، فإن ازدراء نيتشه للألوهية بوجه عام، وللمسيحية بوجه خاص يكون قليل الأهمية إلى حد كبير. بيد أن هذا جانبًا من المسألة لا يعطي له أهمية كبيرة. وبقدر ما يعنينا اللاهوت، فليست هناك حاجة لأن نشغل بالنا بهذه الأوهام أو الأكاذيب.إن كراهية نيتشه للمسيحية ينبع أساسًا من وجهة نظره عن تأثيرها المفترض على الإنسان، الذي يجعله ضعيفًا، ومسكينًا، ومستسلمًا، ووضيعًا، أو معذبًا في الضمير، وعاجزًا عن أن يطوّر نفسه بحرية. إنها تمنع تطور الأفراد الممتازين، أو تحطمهم، كما حدث بالنسبة لبسكال[1].

ومما تجدر ملاحظته بالفعل هو أن نيتشه في هجومه على المسيحية يتحدث أحيانًا عن جاذبية وافتتان المعتقدات والمثل العليا المسيحية. ويتضح أنه هو نفسه شعر بالجاذبية، ورفضها أحيانًا ليبيّن لنفسه أنه "بغض النظر عن الواقعة التي تقول إنني **منحط**، فإنني نقيض هذا الموجود"[2]. إن رفضه للإله قد بيّن له قوته الداخلية، قدرته على أن يعيش بدون إله. بيد أنه من وجهة النظر الفلسفية الخالصة تكون النتائج التي استمدها من الإلحاد أكثر أهمية من العوامل السيكولوجية التي تتصل برفضه للإله المسيحي.

---

(١) يقول نيتشه أحيانًا وبالفعل شيئًا ما لصالح القيم المسيحية. بيد أن اعترافاته لا تقدم عزاء للمسيحيين باستمرار. فبينما يسلم بأن المسيحية طوّرت معنى الحقيقة والمثل الأعلى عن الحب مثلاً، فإنه يصر على أن معنى الحقيقة انقلب في مآل الأمر على التأويل المسيحي للواقع ، وانقلب المثل الأعلى عن الحب على الفكرة المسيحية عن الإله.

(2)W,II,p.1072(xvii.12)

يؤكد نيتشه أن بعض الناس تصوروا أنه ليست هناك علاقة ضرورية بين الإيمان بالإله المسيحى وقبول المعايير الأخلاقية المسيحية، والقيم المسيحية. وأعنى أنهم اعتقدوا أن المعايير الأخلاقية المسيحية، والقيم المسيحية يمكن المحافظة عليها والدفاع عنها بصورة كبيرة أو قليلة عندما يتم التخلى عن الإيمان بالإله المسيحي. وبذلك فإننا شهدنا نمو الصور العلمانية للمسيحية؛ مثل الديمقراطية والاشتراكية التى حاولت أن تؤكد جزءًا ملحوظًا من المذهب الأخلاقى المسيحى بدون أسسه اللاهوتية. ولكن تلك المحاولات لا جدوى منها من وجهة نظر نيتشه. "إن موت الإله" يتبعه حتمًا، عاجلاً أم آجلاً، رفض القيم المطلقة، وفكرة قانون أخلاقى موضوعى وكلي.

ومع ذلك، فإن الإنسان الأوربى قد تربى على أن يسلّم بقيم أخلاقية معينة ترتبط بالإيمان المسيحي، وتعتمد عليه بمعنى ما، كما يؤكد نيتشه. وإذا افتقد الإنسان الأوربي، بالتالي، إيمانه بتلك القيم، فإنه يفتقد إيمانه بالقيم كلها. لأنه لا يعرف سوى "الأخلاق"؛ الأخلاق التى تقدّسها المسيحية إذا جاز هذا التعبير، وتعطى لها أساسًا لاهوتيا. والكفر بالقيم كلها، التى تظهر فى الإحساس بانعدام غاية عالم الصيرورة، هو أحد العناصر الرئيسة فى العدمية Nihilism[1]. "إن الأخلاق هى **الترياق** الأعظم ضد العدمية العملية والنظرية"[2]. لأنها تعزو قيمة مطلقة إلى الإنسان، و"تمنع الإنسان من أن يحتقر نفسه بوصفه إنسانًا، ومن أن يثور ضد الحياة، ومن أن يقنط من إمكان المعرفة"[3]. صحيح أن الإنسان الذى تصونه الأخلاق المسيحية بهذه الطريقة هو النوع الأدنى من الإنسان. ولكن المسألة هى أن الأخلاق المسيحية قد نجحت فى فرض نفسها بوجه عام، سواء بصورة مباشرة أم فى صورة مشتقاتها. وبذلك، فإن تحطيم الإيمان بالقيم الأخلاقية المسيحية يعرّض الإنسان لخطر العدمية، لا لعدم وجود قيم أخرى ممكنة، بل لأن معظم الناس، فى الغرب على الأقل، لا يعرفون قيمًا أخرى.

---

(1) العدمية مشتقة من اللفظ اللاتينى Nihil ومعناه لا شيء. وهناك عدمية فلسفية: وهى ترادف الريبية، وعدمية سياسية: وهى ترادف الامتناع عن الاعتراف بشرعية القيود المفروضة على الأفراد، وعدمية أخلاقية: وهى ترادف إنكار القيم الأخلاقية. (المترجم).

(2) W, III, p. 852 (1x, p.9).

(3) Ibid.

إن العدمية يمكن أن تأخذ أكثر من صورة. فهناك، مثلاً، العدمية السلبية؛ أى التسليم المتشائم بغياب القيم، وبانعدام غاية الوجود. ولكن هناك عدمية إيجابية تحاول أن تحطم ما لم تعد تؤمن به. ويتنبأ نيتشه بمجيء عدمية إيجابية، تظهر فى حروب عالمية قلقة. "ستكون هناك حروب مثلما لم يكن هناك حروب على الأرض من قبل. إنه منذ عصرى وفيما بعد فقط ستكون هناك **سياسات على المدى البعيد** على الأرض"(١).

إن مجيء العدمية أمر لا مناص منه من وجهة نظر نيتشه. وستعنى الإطاحة النهائية بحضارة أوربا المسيحية المنحطة. وفى الوقت نفسه سوف توضح الطريق لفجر جديد، وتجاوز القيم، ولظهور نوع أعلى من الإنسان. ولهذا السبب لابد من الترحيب "بذلك الذى هو أكثر بشاعة من الضيوف كلهم"(٢)، الذى يقف على الباب.

(1) Ibid.
(2) W, II, p. 1153 (XVII, p.132).

الفصل الثانى والعشرون

نيتشه (٢)

فرض إرادة القوة – إرادة القوة متجلية فى المعرفة؛ وجهة نظر نيتشه عن الحقيقة– إرادة القوة فى الطبيعة والإنسان – الإنسان الأعلى ودرجة المنزلة – نظرية العود الأبدى – تعليقات على فلسفة نيتشه.

١ - يؤكد نيتشه أن "**هذا العالم**" هو إرادة القوة - **ولا شيء سواها!** وأنتم أنفسكم هو إرادة القوة أيضًا – **ولا شيء سواها**"(١). وهذه الكلمات هى تبنى لعبارات شوبنهور فى نهاية "**عمله الرائع الضخم**"، وتعطى الطريقة التى اعتاد بها نيتشه أن يتحدث عن "إرادة القوة" الانطباع بأنه تجاوز إرادة الوجود أو إرادة الحياة إلى إرادة القوة عند شوبنهور. ولكن رغم أن الانطباع صحيح بمعنى ما، بالطبع، فإنه يجب علينا ألا نفهم أن نيتشه يعنى أن العالم هو مظهر لوحدة ميتافيزيقية تجاوز العالم. لأنه لا يسأم من أن يهاجم التمييز بين هذا العالم، الذى يتوحد مع واقع ظاهرى خالص، وواقع متعال الذى هو "حقيقى بالفعل". إن العالم ليس وهمًا. ولا توجد إرادة القوة فى حالة من العلو أو التجاوز. إن العالم، الكون هو وحدة، هو عملية صيرورة، وهو إرادة القوة بمعنى أن هذه الإرادة هى طابعه المعقول. إنه فى إمكاننا أن نرى فى كل مكان، وفى كل شيء، إرادة القوة تعبّر عن نفسها. ورغم أنه فى إمكان المرء القول إن إرادة القوة عند نيتشه هى

(1)W, III, p.881 (IX, p.5).

الحقيقة الداخلية للكون، فإنها لا توجد إلا فى تجلياتها. وبذلك فإن نظرية نيتشه عن إرادة القوة هى تأويل للكون، أو هى طريقة للنظر إليه ووصفه،وليست نظرية ميتافيزيقية عن الواقع الذى يوجد **خلف** العالم المحسوس ويجاوزه.

لم يكن شوبنهور غائبًا عن ذهن نيتشه بالطبع. بيد أنه لا يقفز مباشرة من قراءته لكتابه "**العالم إرادة وفكرة**" إلى نظرية عامة عن الكون. ولكنه يميز تجليات إرادة القوة فى عمليات سيكولوجية إنسانية بالفعل ثم يمدّ هذه الفكرة إلى الحياة العضوية بوجه عام. فهو يرى فى كتابه "**بمعزل عن الخير والشر**" أن المنهج المنطقى يلزمنا بأن نفحص عما إذا كنا نستطيع أن نجد مبدأ واحدًا للتفسير،أو صورة أساسية واحدة للفاعلية العلّية، يمكن عن طريقه أن نوحد ظواهر حيوية. ويجد هذا المبدأ فى إرادة القوة. "إن شيئًا حيًا يحاول أولاً وقبل كل شيء أن يُفرغ قوته – فالحياة نفسها هى إرادة القوة: والمحافظة على الذات ليست سوى إحدى النتائج غير المباشرة والأكثر شيوعًا لهذه الإرادة"(1). ثم ينتقل نيتشه ليمدّ مبدأ التفسير هذا إلى العالم برمته. "إذا افترضنا النجاح فى تفسير حياتنا الغريزية كلها من حيث إنها تطور وتفرع لصورة أساسية **واحدة** للإرادة – أعنى إرادة القوة، كما تفترض أطروحتي؛ وإذا افترضنا أنه فى إمكان المرء أن يرد الوظائف العضوية كلها إلى إرادة القوة هذه... فإنه سيكون لديه الحق أن يعرّف **كل** قوة نشطة بوضوح بأنها **إرادة القوة**. إن العالم كما نراه من الداخل، العالم كما يُعرّف ويُميز بناء على "طابعه المعقول" هو بدقة "إرادة القوة" ولا شيء سواها"(2).

وبذلك فإن نظرية نيتشه عن إرادة القوة ليست أطروحة ميتافيزيقية **قبلية** بحيث تتجاهل فرضًا تجريبيًا. وإذا قال إننا نؤمن بعلّية الإرادة، إيمانًا هو إيمان بالعلّية ذاتها بالفعل ، "فإننا **لابد** أن نقوم بمحاولة افتراض علّية الإرادة بوصفها الصورة الوحيدة للعلية"(3) إن نية نيتشه على الأقل هى أن النظرية فرض تفسيري، وقد اعتزم فى "عمله

(1)W, III, p.917 (XV, p.432).
(2)W, 11, p.578 (V, p.20).
(3) W, 11, p.601 (V, p.52).

الضخم" الذى كان يخطط لإعداده، أن يطبقها على فئات مختلفة من الظواهر، ويبين كيف يمكن أن تتحد عن طريق هذا الفرض. وتبين الملاحظات التى أبداها على هذا العمل طرق تفكيره، واقترح أن أقدم بعض الأمثلة على تأملاته فى القسمين التاليين.

٢- يصر نيتشه على أن "المعرفة" تعمل بوصفها وسيلة من وسائل القوَة. ويتضح بالتالى أنها تنمو مع كل ازدياد للقوة...."[1]. وتتوقف الرغبة فى المعرفة، إرادة المعرفة، على إرادة القوة، أعنى على نوع معين من دافع الكائن إلى السيطرة على مجال معين من الواقع، وتسخيره لخدمته. إن هدف المعرفة ليس هو أن نعرف، بمعنى أن ندرك حقيقة مطلقة من أجل هذه الحقيقة، بل أن نسيطر. إننا نرغب فى أن نخطط، أن نفرض نظامًا وصورة على كثرة الانطباعات والإحساسات بالقدر الذى تتطلبه حاجاتنا العملية. إن الواقع صيرورة: "فهو ما نحوّله نحن إلى وجود، ونفرض نماذج ثابتة على تدفق الصيرورة. وهذا النشاط هو تعبير عن إرادة القوة. وبذلك نستطيع أن نعرّف العلم أو نصفه بأنه "تحويل الطبيعة إلى مفاهيم من أجل التحكم فيها"[2].

وبطبيعة الحال، فإن المعرفة هى عملية تأويل. بيد أن هذه العملية تؤسس على حاجات حيوية، وتعبّر عن الرغبة فى السيطرة على التدفق اللامعقول والمختلف للصيرورة. وإنها مسألة قراءة تأويل فى الواقع، وليست مسألة قراءته بعيدًا عن الواقع أو بداخله إذا جاز هذا التعبير. فمفهوم الأنا أو الذات مثلاً من حيث إنه جوهر دائم هو تأويل مفروض على تدفق الصيرورة: فنحن الذين أوجدناه من أجل أغراض عملية. ولا ريب فى أن الفكرة التى تقول "إننا" نأول حالات سيكولوجية من حيث إنها متشابهة ونعزوها إلى ذات دائمة توقع نيتشه، ومن وجهة نظر كاتب هذه السطور، فى صعوبات لا حل لها. ومع ذلك، فإن اقتناعه هو أننا لا نستطيع بصورة مشروعة أن نبرهن من فائدة تأويل على موضوعيته. لأن اختلاقًا مفيدًا، تأويلاً يخلو من الموضوعية بالمعنى الذى يفهم به المؤمنون بالحقيقة المطلقة، قد يكون مطلوبًا وضروريًا، وتبرره حاجاتنا بالتالي.

---

(1) Ibid.
(2) W, III, p.751 (XV, p.11).

بيد أنه لا وجود لحقيقة مطلقة كما يرى نيتشه. فمفهوم الحقيقة المطلقة هو اختراع من اختراعات الفلاسفة الذين لا يقنعون بعالم الصيرورة، ويبحثون عن عالم وجود ثابت لا يتغير. "إن الحقيقة هى نوع من الخطأ بدونه لا يستطيع نوع معين من الموجود أن يحيا. إن القيمة بالنسبة للحياة حاسمة فى نهاية المطاف"(1).

لقد تبيّن أن بعض "الاختلاقات" مفيدة بالطبع، وضرورية من الناحية العملية بالفعل، بالنسبة للجنس البشرى حتى إنها تميل إلى أن تصبح فروضًا لا مجال للشك فيها؛ مثل "القول إن هناك أشياء دائمة، وهناك أشياء متساوية، وهناك أشياء، وجواهر، وأجسام..."(2). إن فرض مفهوم شيء ما أو جوهر على التدفق المستمر للظواهر هو أمر ضرورى للحياة. "إن الموجودات التى لا ترى على وجه صحيح تتفوق على تلك الموجودات التى ترى كل شيء "فى تدفق"(3). وعلى نحو مماثل، لقد أصبح قانون العلّية مفهومًا فهما جيدًا عن طريق إيمان بشرى حتى إن "عدم الإيمان به يعنى تدمير أنواعنا"(4). ويمكن أن نقول الشيء نفسه عن قوانين المنطق.

إن الاختلاقات التى يتبين أنها أقل نفعًا من اختلاقات أخرى، أو حتى أنها ضارة على نحو لا يقبل الجدل، تُعرف بأنها "أخطاء". أما تلك التى يتبيّن فائدتها للأنواع وتبلغ مرتبة "الحقّائق" التى لا شك فيها تصبح مطمورة فى اللغة إذا جاز هذا التعبير. وهنا يكمن الخطر. لأن اللغة قد تضللنا ونتصور أن طريقتنا فى الحديث عن العالم تعكس الواقع بالضرورة. "إن الكلمات والمفاهيم لا تزال تضللنا باستمرار فى أن نفكر فى الأشياء بصورة أبسط مما تكون عليه، من حيث إنها منعزلة بعضها عن بعض، ولا تنقسم، ويوجد كل منها بمفرده. إن الميثولوجيا الفلسفية تختفى فى اللغة، وتبرز فى كل لحظة مرة أخرى، مهما كان المرء حذرًا ويقظًا"(5).

---

(1) W, III, p.440 (XV, p.105).
(2)W, III, p. 844 (XV, p. 20).
(3) W, II, p.119 (X, p.153).
(4)W, II, p.119 (X, p.157).
(5)W, III, p.443 (XV, pp.21-22).

إن "الحقّائق" كلها اختلاقات، وهذه الاختلاقات كلها هى تأويلات، والتأويلات كلها منظورات. بل وحتى كل غريزة لها منظورها، لها وجهة نظرها، التى تسعى إلى أن تفرضها على الغرائز، كما أن مقولات العقل هى اختلاقات أو منظورات منطقية. إنها ليست حقّائق ضرورية، وليست صورًا قَبلية. بيد أن وجهة النظر المنظورية للحقيقة تسلّم، بالطبع، باختلاقات. فقد تبيّن أن بعض المنظورات، كما رأينا، ضرورية عمليًا لرفاهية الجنس البشري. ولكن هناك منظورات أخرى ليست ضرورية مطلقًا. وهنا يصبح تأثير التقييمات واضحًا بصفة خاصة. فالفيلسوف الذى يأوّل العالم من حيث إنه ظاهر أو مظهر لمطلق يجاوز التغير، وهو وحده "الحقيقى بالفعل" مثلاً إنما يقدّم منظورًا يقوم على تقييم سلبى لعالم الصيرورة. ويبيّن ذلك بدوره ما عساه أن يكون نوع إنسان ما.

إن التعليق الواضح على وجهة نظر نيتشه العامة عن الحقيقة هو أنه يفترض مسبقًا إمكان وجود وجهة نظر مطلقة يمكن منها تأكيد نسبية كل حقيقة أو طابعها المختلق، وأن هذا الافتراض المسبق يخالف التأويل النسبى للحقيقة. وفضلاً عن ذلك، فإن هذا التعليق يفقد هدفه لو أن نيتشه كان يريد القول إن وجهة نظره عن العالم، بل وحتى وجهة نظره عن الحقيقة، منظورية و"مختلقة"(1). ولحظات قليلة من التأمل تكفى لبيان ذلك. ومع ذلك، من الممتع أن نجد نيتشه يستبق جون ديوى فى تطبيق وجهة نظر براجماتية أو أداتية عن الحقيقة على حصون نظرية الحقيقة المطلقة مثل المنطق. فحتى مبادئ المنطق الأساسية هى ببساطة بالنسبة له تعبيرات عن إرادة القوة، هى أدوات أو وسائل تمكّن الإنسان من الهيمنة على تدفق الصيرورة.

٣- إذا كان نيتشه على استعداد لأن يطبق وجهة نظره عن الحقيقة على حقّائق أبدية مزعومة، فلابد أن يطبقها بوضوح وبالأحرى على فروض علمية. فالنظرية الذرية مثلاً هى مختلقة فى الطابع؛ أعنى أنها نظام يفرضه العالم على الظواهر بقصد السيطرة عليها(2).

---

(1)W, I, pp.878 -9 (VII,2, p.192).

(٢) لا ريب أن نيتشه يسلّم بذلك من حيث المبدأ، عندما يصر على أن تأويله للعالم هو التعبير عن صورة أعلى من إرادة القوة. ولكن ما معيار ما هو أعلى وما هو أدنى؟

إنه ليس فى إمكاننا التحدث كما لو كان هناك تمييز بين مكان القوة، أو الطاقة والقوة ذاتها. بيد أن ذلك لا يجعلنا نتغاضى عن الواقعة التى تقول إن الذرة، منظورًا إليها ككيان، مكان القوة، هى رمز يخترعه العالم، أو هى إسقاط عقلي.

ومع ذلك، لو افترضنا مسبقًا الطابع المختلق للنظرية الذرية فإننا نستطيع مواصلة القول بأن كل ذرة هى كم طاقة، أو، هي، على أحسن الأحوال، كم إرادة القوة. إنها تحاول أن تُفرغ طاقتها، أو تشع قوتها، أو طاقتها. ويمثل ما يُسمى بالقوانين الفيزيائية علاقات القوة بين قوتين أو أكثر. إننا نحتاج إلى التوحيد، ونحتاج إلى صيغ رياضية للفهم، والتصنيف، والسيطرة. ولكن ذلك ليس دليلاً على أن الأشياء تطيع قوانين بمعنى قواعد، أو أن هناك أشياء جوهرية تمارس قوة. إن هناك ببساطة "كمات ديناميكية فى علاقة شد مع الكمات الدينامكية الأخرى كلها"[١].

ولنعد إلى العالم العضوي. "إننا نسمى كثرة من قوى، توحدها عمليات غذائية مشتركة، **الحياة**"[٢]. وقد تُعرّف الحياة بأنها "صورة مستمرة أو دائمة من عمليات تأكيدات القوة، ينمو فيها المقاتلون المتعددون من جانبهم بصورة غير متكافئة"[٣].وبمعنى آخر، الكائن العضوى هو مركب معقد من أجهزة تسعى إلى ازدياد مستمر فى الشعور بالقوة. ولما كان هو نفسه تعبيرًا عن إرادة القوة، فإنه يبحث عن عقبات، يبحث عن شيء يتغلب عليه. فالإفراز والتمثل مثلاً يفسرهما نيتشه بأنهما تجليان لإرادة القوة. والشيء نفسه يمكن أن يقال عن الوظائف العضوية كلها.

عندما يعالج نيتشه التطور البيولوجى فإنه يهاجم الداروينية. فهو يبين، مثلاً، أنه أثناء معظم الوقت المستغرق فى تكوين عضو معين، أو صفة معينة، لا يكون للعضو المبتسر فائدة لمن يمتلكه، ولا يستطيع أن يساعده فى الصراع مع الظروف الخارجية والخصوم. ولقد بالغ داروين فى "تأثير الظروف الخارجية" بصورة غير معقولة. فالعامل

(١) يجب ألا تُفهم السيطرة، بالطبع، بمعنى نفعى مبتذل. فالمعرفة ذاتها هى سيطرة، هى تعبير عن إرادة القوة.
(2) W, III, p.778 (XV, p.120).
(3)W, III, p.874 (XV, p.123).

الجوهرى فى العملية الحيوية هو بدقة القدرة الهائلة على تشكيل وخلق صور من الداخل، قدرة **تستخدم وتستغل البيئة**(1). كما أن الفرض الذى يقول إن الانتخاب الطبيعى يعمل لصالح تقدم النوع، ولصالح نماذج ذات بنية جسدية أفضل، وأقوى من الناحية الفردية لا داعى له. وبدون أدنى شك فإن النماذج الأفضل هى التى تفنى وتتلاشى، والنماذج المتوسطة هى التى تبقى. فعلى الرغم من الاستثناءات فإن النماذج الأفضل تكون ضعيفة مقارنة بالأغلبية. إن أعضاء الأغلبية، إذا أخذناها كلاً بمفرده، قد تكون أدنى، ولكنها عندما تتجمع معًا تحت تأثير الخوف والغرائز الاجتماعية تكون قوية.

وبالتالى إذا أقمنا قيمنا الأخلاقية على وقائع التطور، فلابد أن نستنتج أن "النماذج المتوسطة تكون أكثر قيمة من النماذج فوق المتوسطة، وأن النماذج **المنحطة** أو المتدهورة تكون أكثر قيمة من النماذج المتوسطة"(2). وبالنسبة للقيم العليا يجب علينا أن ننظر إلى الأفراد الأسمى الذين يثارون أو يندفعون فى عزلتهم إلى أن يضعوا أمامهم أهدافًا سامية.

وفى مجال السيكولوجيا الإنسانية يجد نيتشه فرصة تكفى لتشخيص تجليات إرادة القوة. فهو يستبعد ،مثلاً، النظرية السيكولوجية التى لا أساس لها من الصحة تمامًا التى افترضها مذهب اللذة؛ أعنى النظرية التى تقول إن تعقب اللذة وتجنب الألم هما دافعان أساسيان للسلوك الإنساني. فاللذة والألم هما ظاهرتان متلازمتان فى الكفاح من أجل ازدياد القوة من وجهة نظر نيتشه. إن اللذة يمكن وصفها بأنها الشعور بقوة متزايدة، أما الألم فينتج من عائق لإرادة القوة. وفى الوقت نفسه غالبًا ما يمدّنا الألم بدافع لهذه الإرادة. لأن كل انتصار يفترض مسبقًا عقبة، أو عائقًا يتم التغلب عليه. ومن الخلف واللامعقولية أن نعتبر الألم شرًا محضًا. فالإنسان محتاج إليه باستمرار من حيث إنه دافع لمجهود جيد، وفيما يتعلق بذلك، من حيث إنه دافع لبلوغ صور جديدة من اللذة من حيث إنها نتائج ملازمة للانتصارات التى يحثه الألم على التقدم نحوها.

---

(1) W, III, p.458 (XV, p.124).
(2)W, III, p.389 (XV, p.127).

ورغم أنه ليس فى إمكاننا الدخول فى تحليلات نيتشه السيكولوجية بالتفصيل، فإن ما تجدر ملاحظته الدور الذى يلعبه مفهوم التسامى فى هذه التحليلات. فمن وجهة نظره يمكن أن تكون إماتة الذات والزهد، مثلاً، صورتين ساميتين لقسوة بدائية هى نفسها تعبير عن إرادة القوة. ويثير التساؤل: ما الغرائز المتسامية من وجهة النظر الجمالية عن العالم؟ فى كل مكان يرى نيتشه عمل إرادة القوة مراوغًا ومختفيًا فى الغالب.

٤ - إن القوة تحدد المنزلة كما يرى نيتشه. "إن كمات القوة، ولا شيء آخر، هى التى تحدد وتميز المنزلة"(١). وقد يستنتج المرء جيدًا أنه إذا كانت الأغلبية العادية أو متوسطة القدرات تمتلك قوة أعظم من الأفراد الذين هم ليسوا متوسطى القدرات، فإنها تمتلك قيمة أعظم أيضًا. بيد أن تلك ليست هى وجهة نظر نيتشه بالطبع. فهو يفهم القوة بمعنى خاصية داخلية للفرد. ويخبرنا قائلاً "إننى أميز بين نوع يمثل حياة صاعدة ونوع يميز انحلالاً، وتدهورًا، وضعفًا"(٢). وحتى عندما يحدث أن تكون الأغلبية متوسطة القدرات، عندما تتحد معًا، قوية، فإنها لا تمثل ، حياة صاعدة كما يرى نيتشه.

ومع ذلك فإن الوسطية ضرورية. لأن "ثقافة عليا لا يمكن أن توجد إلا على أساس واسع، على وسطية موحّدة بقوة وبصورة متينة"(٣). ومن وجهة النظر هذه يرحب نيتشه، فى واقع الأمر، بانتشار الديمقراطية والاشتراكية. لأنهما تساعدان على خلق الأساس الضرورى للوسطية. وفى فقرة شهيرة فى الجزء الأول من كتابه "زرادشت" يشن نيتشه هجومًا على الدولة القومية؛ فهى "أبرد مسخ بين المسوخ الباردة كلها"(٤)، وهى الصنم الجديد الذى ينصّب نفسه بوصفه موضوعًا للعبادة، ويحاول أن يرد الكل إلى حالة مشتركة من الوسطية. ولكن رغم أنه يزدرى الدولة القومية من وجهة النظر هذه، أعنى

---

(1) W, III, p.748-9 (XV, p.159).
(2)W, x, p.105 (XV, p.295).

الإحالة الأولى هنا ليست إلى طبعة schlechta، بل إلى الطبعة التى نشرها A.Kroner of Stuttgart،وتاريخ المجلد المشار إليه هو ١٩٢١.

(3) W, III, p.829 (XV, p.296).
(4) W, III, p.709 (XV, p.302-3).

من حيث إنها تمنع تطوير الأفراد البارزين، فإنه يصر مع ذلك على أن الطبقات متوسطة القدرات هى وسيلة ضرورية لغاية؛ أى لظهور نوع أعلى من الإنسان. ليست مهمة الطبقة الجديدة العليا، أو نوع جديد أعلى أن يقود الجماهير كما يقود الراعى قطيعه. ولكن مهمة الطبقات أن تشكل الأساس الذى يمكن بناء عليه أن يوجه ما يُسمى بنبلاء الأرض الجدد حياتهم الخاصة، ويجعلوا ظهور أنواع أعلى من الإنسان ممكنًا. ولكن يمكن أن يحدث قبل ذلك أن يأتى الهمج الجدد، كما يسميهم نيتشه، الذين يحطمون سيادة الجماهير الفعلية، وبذلك يجعلون التطوير الحر للأفراد البارزين ممكنًا.

يقدّم نيتشه أسطورة الإنسان الأعلى من حيث إنها دافع وهدف للإنسان الأعلى المحتمل. فليست "البشرية" هى الهدف، بل **الإنسان الأعلى**(1)." فالإنسان هو شيء يجب أن يُعلى عليه؛ فالإنسان هو معبر وليس هدفًا"(2). ولكن يجب ألا نأخذ ذلك على أنه يعنى أن الإنسان يتحول إلى إنسان أعلى عن طريق عملية حتمية. فالإنسان الأعلى هو أسطورة، هو هدف للإرادة. "إن الإنسان الأعلى هو معنى الأرض. وعلى إرادتكم أن تقول: ليكن الإنسان الأعلى معنى الأرض"(3). إن نيتشه يؤكد بالفعل أن "الإنسان هو حبل منصوب بين الحيوان والإنسان الأعلى – فهو حبل مشدود فوق هاوية"(4).بيد أنها ليست مسألة إنسان يتحول إلى إنسان أعلى عن طريق عملية انتخاب طبيعي. ففيما يتعلق بذلك، قد يسقط الحبل فى الهاوية. إن الإنسان الأعلى لا يمكن أن يأتى إذا لم تكن لدى الأفراد المتميزين الشجاعة لأن يتجاوزوا القيم كلها، ويحطموا لوحة القيم القديمة، وبصفة خاصة لوحات المسيحية، ويخلقوا قيمًا جديدة من حياتهم الغريزية وقوتهم. فالقيم الجديدة سوف تعطى توجيهًا وهدفًا للإنسان الأعلى، والإنسان الأعلى هو تجسيد أو مثال حى لها إذا جاز هذا التعبير.

(1) W, II, p.313 (IV, p.54).
(2) W, II, p.440 (XV, p.387).
(3) W, II, p.445 (IV, p.241).
(4) W, II, p.280 (IV, p.7).

وإذا أتُهم نيتشه بإخفاقه فى أن يقدّم وصفًا للإنسان الأعلى، فإنه قد يرد بقوله ما دام الإنسان الأعلى لم يوجد بعد فإنه يصعب تقديم وصف واضح له. وفى الوقت نفسه، إذا كانت فكرة الإنسان الأعلى تعمل بوصفها دافعًا، وحافزًا، وهدفًا، فلابد أن يكون لها مضمون ما. وفى إمكاننا القول ربما تكون مفهوم التطوير الممكن إلى أقصى حد، وتكامل القوة العقلية، وقوة الشخصية والإرادة، والاستقلال، والانفعال، والذوق. ويشير نيتشه فى موضع ما إلى "قيصر روما مع نفس المسيح"[1]. ويشير إلى أن الإنسان الأعلى هو جوته ونابليون معًا، أو الإله الأوربى الذى يظهر على الأرض. إننا قد نقول إنه إنسان مثقف إلى حد كبير، بارع فى المزايا البدنية، لا ينظر إلى شيء على أنه ممنوع إذا لم يكن ضعفًا فى شكل "فضيلة"، أو فى شكل "رذيلة"، إنه الإنسان الذى أصبح حرًا تمامًا ومستقلاً، ويؤكد الحياة والكون. وباختصار، الإنسان الأعلى هو من يتصوره السيد الأستاذ فردريك نيتشه بأنه المتألم الوحيد، والمعذب، والمهمل.

٥- وقد يفترض قارئ كتاب "**زرادشت**" بسهولة وبصورة غير معتادة أن فكرة الإنسان الأعلى، إذا أخذناها فى ارتباط مع فكرة تجاوز القيم، هى فكرة الكتاب الرئيسة. وقد يميل إلى استنتاج أن نيتشه يأمل على الأقل فى تطور مستمر لإمكانات الإنسان. ولكن زرادشت ليس هو المعلم الوحيد الملهم بالإنسان الأعلى فحسب، بل هو أيضًا معلم **مذهب العود الأبدي**. وفضلاً عن ذلك، فإن نيتشه يخبرنا فى كتابه "**هذا هو الإنسان**" أن الفكرة الأساسية لكتابه "**زرادشت**" هى فكرة العود الأبدى من حيث إنها "الصياغة العليا لموقف قبول الحياة الذى يمكن بلوغه فى أى وقت"[2]. كما أنه يخبرنا بأن هذه "الفكرة الأساسية"[3] لهذا العمل ماثلة فى البداية فى الحكمة الموجزة الأخيرة، ولكنها من الأفكار الأساسية لعمله "**الحكمة المرحة**". وبالتالي، إذا كانت نظرية العود الأبدى هى الفكرة الأساسية لكتاب "**زرادشت**" فإنه يصعب أن نصرف النظر عنها من حيث إنها نافلة غريبة فى فلسفة نيتشه.

---

(1) W, II, p.281 (IV, p.9).
(2) W, III, p.422 (XV, p.380).
(3) W, II, p.1128 (XVII, p.96).

ولا ريب أن نيتشه وجد فكرة العود الأبدى مفزعة وخانقة إلى حد ما. بيد أنه، كما رأينا، استخدم الفكرة بوصفها اختبارًا لقوته، لقدرته على أن يقول "نعم" للحياة من حيث إنها كذلك. وبذلك فإنه يتخيل فى الحكمة الموجزة وثيقة الصلة بكتابه "**الحكمة المرحة**" روحًا تظهر له وتخبره بأن حياته، بل وحتى فى كل تفصيلاتها الصغيرة، ستعود مرة أخرى فى أوقات لا حصر لها، ويثير التساؤل عما إذا كانت هذه الفكرة ستنهكه، وتلعن المتحدث أو عما إذا كان سيرحب بالرسالة بروح توكيد الحياة، من حيث إن العود الأبدى يختم عالم الصيرورة بخاتم الأبدية.وعلى نحو مماثل، يتحدث نيتشه فى كتابه "**بمعزل عن الخير والشر**" عن الإنسان الذى يستحسن العالم ويقبله كما هو ، ويود لو أعيدت المسرحية عددًا لا حصر له من المرات وهو يصرخ: مرة أخرى، من جديد، لا على المسرحية فقط بل الممثلين أيضًا. وهو يقول بهذه الفكرة فى معارضة "ضيق الأفق عند المسيحيين وأنصاف الألمان وضد السذاجة "[1] التى يُصور بها التشاؤم فى فلسفة شوبنهور. كما أن نيتشه يتحدث فى الجزء الثالث من كتابه "**زرادشت**" عن الشعور بالاشمئزاز من الاعتقاد بأنه حتى الإنسان الأكثر دونية سيعود، وأنه هو نفسه "سيعود إلى هذه الحياة بعينها إجمالاً وتفصيلاً"[2]. وينتقل ليرحب بهذه العودة، فيقول "أواه، فكيف لا أتوق إلى الأبدية واضطرم شوقًا إلى خاتم الزواج، إلى دائرة الدوائر، حيث يصبح الانتهاء عودة الابتداء؟"[3]. وعلى نحو مماثل، يتحدث فى ملاحظاته عن أروع ما كتب مرات عديدة عن نظرية العود الأبدى من حيث إنها فكرة تأديبية عظيمة، وهى فى آن واحد خانقة ومحررة.

وفى الوقت نفسه تُصور هذه النظرية بوصفها افتراضًا تجريبيًا، لا بوصفها فكرة تأديبية، أو اختبارًا للقوة الداخلية. وهكذا نقرأ قول نيتشه "إن مبدأ حفظ الطاقة يتطلب العود الأبدي"[4]. إذا نظرنا إلى العالم على أنه كم محدد من القوة، أو الطاقة، وعلى أنه

(1) Ibid.
(2) W, II, p.617 (V, p.74).
(3) W, II, p.467 (IV, p.270).
(4) W, II, p.479 (IV, p.280).

عدد محدد من مراكز القوة، فإنه ينجم عن ذلك أن مسيرة العالم تأخذ صورة الارتباطات المتتابعة لهذه المراكز، ويمكن تحديد عدد هذه الارتباطات من حيث المبدأ، أي أنها متناهية. و"في زمان لا متناه" ندرك كل ارتباط ممكن في لحظة ما، وفضلاً عن ذلك، فإننا ندركه في عدد لا متناه من الأزمنة. ولما كان بين كل ارتباط والارتباط الذي يليه عودة فإن كل الارتباطات الممكنة الأخرى لابد أن تحدث. ولما كان كل ارتباط من هذه الارتباطات شرطًا لتتابع الارتباطات كلها في السلسلة نفسها، فإنه يمكن البرهنة على دورة من سلسلة مماثلة تمام المماثلة"(1).

وأحد الأسباب الرئيسة لتشديد نيتشه على نظرية العود الأبدي هو أنه بدا له أنها تسد الفجوة في فلسفته. فهي تضفي على تدفق الصيرورة مظهر الوجود، وهي تفعل ذلك دون إدخال أي وجود يجاوز الكون. وفضلاً عن ذلك، بينما تتجنب النظرية إدخال إله متعال، فإنها تتجنب مذهب وحدة الوجود، أي إدخال خفي من جديد لمفهوم الإله تحت اسم الكون. وإذا قلنا، كما يرى نيتشه، إن الكون لا يكرر نفسه مطلقًا، بل إنه يخلق صورًا جديدة باستمرار فإن هذا القول يظهر حنينًا إلى فكرة الإله. لأن الكون نفسه يصبح مشابهًا لمفهوم إله خالق. وتستبعد نظرية العود الأبدي هذا التشابه. كما أنها تستبعد، بالطبع، فكرة الخلود الشخصي في "عالم آخر"، رغم أنها تقدم في الوقت نفسه بديلاً لهذه الفكرة، حتى وإن كان لا يُستبعد أن فكرة حياة المرء على قيد الحياة تتكرر بتمامها وكمالها عددًا لا حصر له من المرات أن تثير أكثر من إعجاب محدود. وبمعنى آخر، تعبّر نظرية العود الأبدي عن رغبة نيتشه الحازمة في الولع بشئون هذه الدنيا. إن الكون يتقوقع، إذا جاز هذا التعبير. ودلالته محايثة بصورة خالصة. ويؤكد الإنسان القوي بحق، الإنسان الديونسيسي بحق، هذا الكون بإخلاص، وشجاعة، بل وحتى بسرور، ويتجنب الهروب الذي هو تجلٍ للضعف.

يقال أحيانًا إن نظرية العود الأبدي ونظرية الإنسان الأعلى متعارضتان. بيد أنه يصعب الزعم، كما أظن، بأنهما متعارضتان منطقيًا. لأن نظرية الدورات المتكررة لا

(1) W, III, p.861 (XV, p.427).

تستبعد عودة إرادة الإنسان الأعلى، أو، فيما يتعلق بذلك، عودة الإنسان الأعلى نفسه . صحيح، إن نظرية العود الأبدى لا تبطل بالطبع مفهوم الإنسان الأعلى من حيث إنه الغاية القصوى لعملية خلاقة لا يمكن تكرارها. بيد أن نيتشه لا يسلّم بهذا المفهوم. فهو، على العكس، يستبعده من حيث إنه يرادف إدخال خفى من جديد لطريقة لاهوتية لتفسير الكون.

٦ - هناك تلاميذ لنيتشه حاولوا جاهدين أن يجعلوا فكره نسقًا أو مذهبًا يقبلونه بالتالى من حيث إنه نوع من الإنجيل، وحاولوا نشره. ولكن تأثيره، إذا تحدثنا بوجه عام، أخذ صورة الفكر المحفز فى هذا الاتجاه أو ذاك. وقد انتشر هذا التأثير المحفز انتشارًا واسعًا. ولكنه لم يكن متماثلاً فى طابعه. فقد كان نيتّشه يعنى أشياء مختلفة بالنسبة لأناس مختلفين. فأهميته فى مجال الأخلاق والقيم، مثلاً، تكمن أساسًا فى تطويره لنقد طبيعى للأخلاق، فى حين أن آخرين يشددون بالأحرى على عمله فى فنومنولوجيا القيم. كما أن هناك آخرين، من ذوى الاتجاه الفلسفى الأقل أكاديمية، يشددون على فكرته عن تجاوز القيم. وفى مجال الفلسفة الاجتماعية والثقافية صوّره البعض بأنه يهاجم الديمقراطية والاشتراكية الديمقراطية لصالح شيء يشبه النازية، فى حين أن آخرين صوّروه بأنه أوربى عظيم، أو بأنه عالمى عظيم؛ أى أنه إنسان تجاوز أى رؤية قومية. وهو بالنسبة للبعض الإنسان الذى شخّص انحطاط وتدهور الحضارة الغربية البارزة، فى حين أن آخرين رأوا فيه وفى فلسفته تجسد العدمية المحض التى زعم أنه قدّم علاجًا لها. وفى مجال الدين بدا للبعض أنه ملحد متطرف، ومصمم على كشف القناع عن التأثير المضر للاعتقاد الديني، فى حين أن آخرين رأوا فى هجومه الحاد للغاية على المسيحية دليلاً على اهتمامه الأساسى بمشكلة الإله. ونظر إليه آخرون أولاً وقبل كل شيء من وجهة النظر الأدبية، من حيث إنه إنسان طوّر إمكانات اللغة الألمانية؛ بينما تأثر آخرون، مثل توماس مان، بتمييزه بين الرؤيتين الديونسيوسية والأبوللوينية، فى حين أن آخرين شددوا على تحليلاته السيكولوجية.

إن طريقة نيتشه فى الكتابة مسئولة بوضوح وإلى حد ما عن إمكان التأويلات المختلفة. فكثير من كتبه تتكون من حكم موجزة. ونحن نعرف أنه فى حالات كثيرة دوّن أفكارًا على عجل طرأت عليه أثناء نزهاته الخلوية، ثم نظمها فيما بعد لتكوّن كتابًا. والنتائج

هى ما قد نتوقعه. فقد أنتج التأمل فى ترويض الحياة البرجوازية، وفى البطولة والتضحية بالذات التى أحدثتها الحرب مثلاً حكمة موجزة أو فقرة فى مدح الحرب والمحاربين، بينما فى مناسبة أخرى أنتج التأمل فى الطريقة التى تؤدى بها الحرب إلى إهدار وتدمير أفضل العناصر لأمة ما، ولا تحقق مكسبًا ملموسًا لأحد سوى أفراد أنانيين قلة. نقول أنتج هذا التأمل، وأنتج بالفعل، ازدراء للحرب من حيث إنها غير معقولة وانتحارية بالنسبة للمنتصرين والمنهزمين.ومن ثم يمكن للشارح أن يصوّر نيتشه إما بوصفه محبًا للحرب، أو بوصفه محبًا للسلام فى الغالب. وكل ما هو مطلوب هو الاختيار الحصيف للنصوص.

لقد صعّبت العلاقة بين تفلسف نيتشه وحياته الشخصية وصراعاته الموقف. وهكذا بينما يكون من الجائز للمرء أن يحصر انتباهه فى الكلمة المكتوبة، فإنه يكون من الجائز له أيضًا أن يطوّر تأويلاً سيكولوجيًا لفكره أيضًا. وهناك، كما لاحظنا سابقًا، إمكان تقديم تأويل وجودى لدلالة مركب حياته وفكره كله.

وقلما يكون القول بأن نيتشه مفكر حاد وبصير بعواقب الأمور عرضة للشك. خذ جولاته السياحية فى علم النفس مثلاً. ليس من الضرورى أن ننظر إلى تحليلاته كلها على أنها مقبولة قبل أن يكون المرء مستعدًا لأن يسلّم بأنه تكهن، إذا جاز هذا التعبير، بعدد من الأفكار المهمة التى أصبحت عملة شائعة وعامة فى علم النفس الحديث. إنه لا يجب علينا سوى أن نستدعى فكرته عن المثل العليا والدوافع المختفية الفعالة أو مفهومه عن التسامي. وبالنسبة لاستخدامه لمفهوم إرادة القوة بوصفها مفتاحا لعلم نفس إنساني، وهى فكرة وجدت تعبيرها الكلاسيكى فى نظرية ألفرد أدلر السيكولوجية، نستطيع القول بحق إن ثمة مغالاة فيها، وكلما طُبق المفهوم على نحو واسع، يصبح مضمونها غير محدد بصورة كبيرة(1). وفى الوقت نفسه، لقد ساعد إجراء نيتشه للتجارب مع استخدام المفهوم بوصفه مفتاحًا لحياة الإنسان النفسية على تركيز الاهتمام بفاعلية دافع قوي، وإن لم يكن هو الوحيد فقط. كما أننا عندما ننظر إلى الوراء فى ضوء أحداث القرن العشرين على استباق نيتشه بمجىء "الهمجية الجديدة" وحروب عالمية فإنه من غير المحتمل أن نخفق

---

(1) W, III, p.704 (XV, p.430).

فى إدراك أنه كان لديه استبصار بالموقف بصوة أعمق من معاصريه أولئك الذين أظهروا إيمانًا متفائلاً وقانعا بحتمية التقدم.

ولكن رغم أن نيتشه كان ذا بصيرة فى بعض النواحي، فإنه كان قصير البصر فى نواح أخرى. فقد أخفق فى إعطاء اهتمام خاص بمسألة عما إذا كانت تمييزاته بين حياة صاعدة وحياة هابطة، وبين أنواع عليا وأنواع دنيا من الناس لا تفترض مسبقًا وبصورة ضمنية الموضوعية المحض للقيم التى رفضها. لقد كان فى وسعه أن يجعلها مسألة ذوق أو تفضيل جمالى بالطبع، كما قال أحيانًا إنها كذلك. ولكن سؤالاً مماثلاً يمكن أن يثار بالتالى عن القيم الجمالية، إذا لم يصبح التمييز بين قيم عليا وقيم دنيا ببساطة مسألة شعور ذاتي، ولا يمكن الزعم بأن أى شخص آخر يقبل مشاعر المرء من حيث إنها معيار. كما أن نيتشه قد أخفق، كما نوهنا، فى أن يعطى اهتمامًا مطولاً وضروريًا بمسألة كيف يمكن للذات أن تفرض بنية معقولة على تدفق الصيرورة عندما تنحل الذات نفسها إلى التدفق ولا توجد من حيث إنها ذات إلا كجزء من البنية التى يُفترض أنها تفرضها.

وبالنسبة لموقف نيتشه من المسيحية، فإن هجومه الشديد بصورة متزايدة عليها يلازمه عجز متزايد عن إنصاف خصمه. وما هو عرضة للخلاف هو أن احتدام هجومه هو تعبير، إلى حد ما، عن توتر داخلي، وارتياب حاول جاهدًا أن ينازعهما(١). وعلى حد تعبيره، إن دم اللاهوتيين تجرى فى عروقه. ولكننا إذا تجردنا من حدة وتحيز هجومه على المسيحية بصفة خاصة، فإننا نستطيع القول إن هذا الهجوم يشكل جزءًا من هجومه العام على المعتقدات والفلسفات كلها، مثل المثالية الميتافيزيقية، التى تعزو إلى العالم والوجود الإنسانى والتاريخ معنى يفرضه الإنسان نفسه بحرية(٢). إن رفض الفكرة التى تقول إن الله

(١)يمكن إبداء ملاحظات مماثلة بوضوح على مفهوم الليبدو عند فرويد.

(٢) إن الزعم بأن الملحد باعترافه الصريح هو مؤمن "بالفعل" ببساطة لأنه يهاجم مذهب الألوهية بإصرار، هو قول مبالغ فيه ويحتوى على مفارقة. ولكن نيتشه، الذى كان متدينًا بعمق عندما كان فتى، لم يهتم مطلقًا بمشكلات الوجود، وبمعنى الوجود، أو غرضه. وفضلاً عن ذلك، فإن حواره مع المسيح، إذا جاز هذا التعبير، الذى بلغ ذروته فى الكلمات النهائية من مؤلفاته "هذا هو الإنسان" ، و"ديونسيوس" ، يبين بوضوح إلى حد كبير أن "عدو المسيح" لابد أن يسيء إليه حتى إذا كان قد تصوره على أنه حالة لتجاوز ميوله إلى الضعف. وعلى الرغم من رفضه للإله فإنه كان بمنأى عن أن يكون ما تصوره بوجه عام على أنه "إنسان غير متدين" .

خلق العالم لغاية، أو إن التجلى الذاتى للفكرة المطلقة أو الروح يجعل الإنسان حرًا فى أن يعطى للحياة المعنى الذى يريد أن يعطيه إياها. ولا يكون لها معنى آخر.

وبذلك فإن فكرة الله، سواء تصورناها من ناحية مذهب وحدة الوجود أم من ناحية مذهب الألوهية تفسح المجال لمفهوم الإنسان من حيث إنه الموجود الذى يضفى المعقولية على العالم، ويخلق القيم. ولكن هل يجب علينا القول إنه على المدى البعيد يكون العالم نفسه هو الذى تكون له الكلمة النهائية، وإن الإنسان، المشرّع الأخلاقى والذى يضفى المعنى، يُستغرق من حيث إنه مجرد ذرة صغيرة لا أهمية لها فى دورات التاريخ عديمة المعنى؟ إذا كان الأمر كذلك، فإن مجهود الإنسان لإضفاء المعنى والقيمة على حياته يبدو بوصفه رفضًا للكون عديم المعنى، لا بوصفه موقفًا يقبل الكون[1] أو يقول نعم للكون. أو هل يجب علينا القول إن تأويل العالم بأنه بدون معنى أو هدف معين، وبأنه سلسلة من دورات لا نهاية لها هو وهم يعبر عن إرادة قوة الإنسان؟ إذا كان الأمر كذلك، فإن التساؤل عما إذا كان للعالم معنى أو هدف معين يظل مفتوحًا.

وثمة ملاحظة أخيرة هى أن الفلاسفة المحترفين الذين يقرأون نيتشه قد يهتمون أساسًا بنقده للأخلاق، أو بتحليلاته الفنومنولوجية، أوبنظرياته السيكولوجية. ولكن ربما يكون صحيحًا القول إن اهتمام القارئ العادى يتركز باستمرار على صنوف العلاج التى يقدّمها للتغلب على ما يسميه بالعدمية، الأزمة الروحية للإنسان الحديث. إن فكرة تجاوز القيم، ومفهوم درجة المنزلة، وأسطورة الإنسان الأعلى هى التى تثير اهتمامهم. ومع ذلك، فإن ما هو محل للخلاف أن ما هو ذو دلالة وأهمية بحق فيما يمكن للمرء أن يسميه نيتشه اللا أكاديمى ليس هو علاجاته الشافية المقترحة للعدمية، بل بالأحرى وجوده وفكره منظورين إليهما بدقة على أنهما تعبير بالغ التأثير عن أزمة روحية معاشة لا خروج منها عن طريق فلسفته الخاصة.

---

(١) يصر نيتشه، بالفعل، على أن اعتراضه الأساسى على المسيحية هو ضد مذهب الأخلاق والقيم. وفى الوقت نفسه يربط المسيحية بالمثالية الألمانية، التى ينظر إليها على أنها مشتقة من المسيحية، أو على أنها صورة مقنعة منها، فى هجومه على وجهة النظر التى تقول إن العالم له معنى أو هدف معين.

الفصل الثالث والعشرون

تأمل الماضى واستشراف المستقبل

بعض الأسئلة المثارة من الفلسفة الألمانية فى القرن التاسع عشر – الرد الوضعى – فلسفة الوجود – نشأة الفينومنولوجيا: برنتانو، مينونج، هسرل، الاستخدام واسع الانتشار للتحليل الفينومنولوجى – العودة إلى الأنطولوجيا: نيقولاى هارتمان – ميتافيزيقا الوجود: هيدجر، التوماويون – تأملات ختامية.

١ – سعى كانط جاهدًا للتغلب على ما نظر إليه على أنه فضيحة المذاهب الميتافيزيقية المتعارضة، وأن يقيم الفلسفة على أساس آمن. وقد وجدنا فى بداية الفترة التى تناولناها فى هذا المجلد أن فشته يصر على أن الفلسفة هى العلم الأساسى الذى يكون أساسًا للعلوم الأخرى كلها. ولكن حينما أعلن فشته أن الفلسفة هى العلم الأساسي، كان يشير إلى **العلوم العلمية** بالطبع؛ أعنى إلى فلسفته الخاصة. ويشكل نسقه الفلسفى ببساطة عضوًا من أعضاء سلسلة تأويل شخصى إلى حد كبير، رغم أنه ممتع وساحر فى الغالب، للواقع امتد طوال القرن التاسع عشر مثل سلسلة قمم جبل ما. والألوهية النظرية عند شلنج، والمثالية المطلقة عند هيجل، وفلسفة العالم عند شوبنهور من حيث إنها تمثل للإرادة، ورؤية كيركجور للتاريخ الإنساني، وفلسفة إرادة القوة عند نيتشه هى نماذج أخرى. وكان لابد أن يؤكد رجل جرىء أن السلسلة تمد بتأكيد تجريبى لصحة زعم فشته لصالح الطابع العلمى للفلسفة.

وما هو محل للخلاف بالفعل هو أن الاختلافات بين الفلسفات، حتى عندما تكون هذه الاختلافات ملحوظة جدًا، لا تبرهن على أن الفلسفة ليست لها قيمة معرفية. لأنه ربما تعبّر كل فلسفة عن حقيقة، تعبّر عن إدراك واعٍ لجانب حقيقي من الواقع، أو الحياة الإنسانية، والتاريخ، وأن هذه الحقائق تكمل بعضها بعضًا، وأعني، أن عنصر الصراع لا ينشأ من أي تعارض بين الأفكار الأساسية التي تكمن في أسس المذاهب المختلفة، بل ينشأ بالأحرى من واقعة مفادها أن كل فيلسوف يغالي في جانب من العالم أو الحياة الإنسان والتاريخ، وبذلك يحوّل جزءًا إلى الكل. فماركس، مثلاً، اهتم بلا ريب بجوانب الإنسانية الفعلية وبالتاريخ الإنساني؛ وليس هناك تعارض أساسي بين هذه الجوانب، والجوانب الدينية للوجود الإنساني مثلاً التي أكدّها شلنج. فالتعارض ينشأ عندما يحوّل ماركس فكرة تعبّر عن جانب جزئي من الإنسان وتاريخه إلى فكرة أساسية تغلق الأبواب كلها.

ومع ذلك، فإن إحدى المشكلات أو الصعوبات في طريقة النظر هذه إلى الأمور هي أنها تتضمن اختزال المذاهب الفلسفية إلى ما يكون، من الناحية العملية، بمثابة بديهيات، وتحرم هذه العملية المذاهب من معظم أهميتها. ويمكن البرهنة، مثلاً، على أن فلسفة ماركس ذات أهمية بدقة بسبب عنصر المغالاة الذي يضع التاريخ الإنساني كله في منظور معين. فإذا أُختزلت الماركسية إلى حقائق لا يمكن الشك فيها مثل القول بأنه بدون حياة الإنسان الاقتصادية لن تكون هناك فلسفة، أو فن، أو علم، فإنها تفقد قدرًا كبيرًا من الاهتمام ومن طابعها المثير. وعلى نحو مماثل، إذا أُختزلت فلسفة نيتشه إلى القول بأن إرادة القوة، أو دافع القوة هو أحد العوامل المؤثرة والفعالة في الحياة الإنسانية، فإنها تصبح متفقة مع التأويل المختزل للماركسية، ولكن فقط على حساب كونها قد أُختزلت إلى قضية واضحة إلى حد ما.

وإحدى الطرق الممكنة للتصدي لخط الحجة هذا هي القول إن صنوف المغالاة في نسق فلسفي يخدم غرضًا مفيدًا. لأن عنصر الإبهار وتأكيد المغالاة هو الذي يخدم في توجيه الاهتمام على نحو قوى التأثير إلى الحقيقة الأساسية المتضمنة في المذهب. وعندما نستوعب هذه الحقيقة، فإننا نستطيع التغاضي عن المغالاة. وليست المسألة اختزالاً للمذهب بقدر ما هي مسألة استخدامه من حيث إنه مصدر للاستبصار، ثم إغفال

الوسيلة التى بلغنا بواسطتها هذا الاستبصار، إذا لم نحتاج إلى الرجوع إليها مرة أخرى من حيث إنها وسيلة لاستعادة الاستبصار الذى نحن بصدده.

ولكن رغم أن تلك الطريقة ليست فى ذاتها معقولة فى التفكير، فإنها ذات فائدة ضئيلة من أجل تدعيم اقتناع فشته بأن الفلسفة هى علم العلوم. لأننا لو افترضنا أننا نختزل فلسفة شوبنهور، وماركس، ونيتشه إلى أقوال مثل إن هناك قدرًا كبيرًا من الشر والمعاناة فى العالم، وإنه يجب علينا أن ننتج الطعام ونستهلكه قبل أن نستطيع تطوير العلوم، وإن إرادة القوة يمكن أن تعمل فى صور مخادعة وخفية،فإنه سيكون لدينا بالتالى ثلاث قضايا، الأولى والثانية منها صادقة بالنسبة لمعظم الناس بوضوح، أما الثالثة، التى هى بالأحرى أكثر إثارة، فتكون قضية سيكولوجية. وعادة لا تُسمى واحدة من هذه القضايا قضية فلسفية على نحو خاص. وبذلك تصبح قضية شوبنهور، وماركس، ونيتشه أدوات لتوجيه الاهتمام إلى قضايا من نوع ما آخر. ولم يكن ذلك مطلقًا وبوضوح هو ما يدور فى خلد فشته عندما زعم أن الفلسفة هى العلم الأساسي.

وقد يُعترض بالقول إننى تصديت ببساطة لمذاهب أصلية شهيرة ولافتة للنظر، على قمم الجبل، وأغفلت التلال السفحية؛ أى الحركات العامة مثل الكانطية الجديدة. وأعنى أنه قد يُفترض أنه بينما يكون صحيحًا أنه إذا بحثنا عن تأويلات شخصية خيالية إلى حد كبير للكون، أو للحياة الإنسانية فإنه يجب علينا الاتجاه إلى فلاسفة شهيرين، فإنه يكون صحيحًا أيضًا أنه يمكن أن نجد فى تلك الحركات العامة التى يميل فيها الجزئى إلى الاندماج فى الكلى عملاً علميًا عاميًا بصورة كبيرة فى الفلسفة، أى أننا نجد فيها مجهودات متعاونة صبورة فى مواجهة مشكلات منفصلة.

ولكن هل هذا صحيح؟ ففى الكانطية الجديدة، مثلاً، هناك صلات قربى ووشائج رحم، بالطبع، تبرر وصفنا إياها بأنها حركة محددة، تتميز عن حركات أخرى. ولكن عندما نشرع فى فحصها على مقربة لا نلاحظ فحسب ميولاً مختلفة إلى حد ما داخل الحركة كلها، بل نلاحظ أيضًا كثرة من فلسفات فردية أيضًا. كما أنه فى حركة الميتافيزيقا الاستقرائية يستخدم هذا الفيلسوف فكرة ما من حيث إنها الفكرة الرئيسة لتأويل العالم، فى حين أن

ذاك الفيلسوف يستخدم فكرة أخرى. ففونت يستخدم تأويله الإرادى لسيكولوجيا إنسانية من حيث إنها أساس لفلسفة عامة، فى حين أن دريش يستخدم نظريته عن الأنتلخيات، المستقاة من تأمل فى عمليات بيولوجية. حقًا، إن إحساسًا بالوئام ومقتضيات الاقتصاد الفكرى يفترض أنه فى حالات كثيرة يكون من الأفضل التغاضى عن مذاهب فردية ، أو يُسمح بأن تنغمس فى خلفية حركة عامة. بيد أن ذلك لا يغير الواقعة التى تقول إنه كلما نظرنا إلى فلسفة القرن التاسع عشر بصورة أكثر إمعانًا، فإن المجموعات الضخمة تميل بالفعل إلى أن تتبدد فى فلسفات فردية. حقًا، إنه ليس من المغالاة تمامًا القول إنه كلما استمر القرن فإنه يبدو أن كل فيلسوف يعتقد أنه من الضرورى أن ينتج مذهبه الخاص.

جليّ، أنه يمكن أن تكون هناك آراء مختلفة داخل إطار اقتناع عام عن طبيعة الفلسفة ووظيفتها. وبذلك، فإن الكانطيين الجدد قد اتفقوا بصورة كبيرة أو قليلة على ما تكون الفلسفة عاجزة عن تحقيقه. ولكن رغم أن وجهات النظر المتعارضة عن طبيعة الفلسفة ووظيفتها لا تتساوى فى الامتداد بالضرورة مع وجهات نظر فلسفية مختلفة، أو حتى مذاهب فلسفية مختلفة، فإن هناك فى الفكر الألمانى فى القرن الثامن عشر بصورة واضحة بعض المفاهيم المختلفة تمامًا عما ينبغى أن تكون عليه الفلسفة. فعندما قال فشته، مثلاً، إن الفلسفة ينبغى أن تكون علمًا، فإنه كان يقصد أنها يجب أن تُستمد بصورة نسقية من مبدأ واحد أساسي. ومع ذلك، فإن الميتافيزيقيين الاستقرائيين لديهم فكرة مختلفة عن الفلسفة. وعندما نتجه إلى نيتشه، فإننا نجده يرفض مفهوم الحقيقة المطلقة، ويشدد على الأسس القيمية لأنواع مختلفة من الفلسفة، فأحكام القيمة نفسها تعتمد على أنواع من الناس هم الذين يصنعونها[1].

وغنى عن البيان، إن الواقعة التى تقول إن فيلسوفين يختلفان لا تبرهن بذاتها على أن أحدهما محق. وحتى لو كان كلاهما مخطئًا، فإن فلاسفة آخرين قد يكونون محقين. وفى

(١) إذا لم نفهم بموقف الجواب بنعم قبولاً لحقيقة الاختلاقات بين القوى والضعيف، من حيث إنها تقابل محاولة لوضع الكل فى نفس المستوى. بيد أنه فى هذه الحالة يتضمن موقف الجواب بنعم أيضًا قبولاً للواقعة التى تقول إن الأغلبية تقيد أنشطة المتمردين المستقلين.

الوقت نفسه تبين مذاهب القرن التاسع عشر المتناقضة، وربما وجهات النظر المتعارضة عن طبيعة الفلسفة وجدارتها أن محاولة كانط فى حسم طبيعة الفلسفة ووظيفتها فى الحال ولمرة واحدة كانت إخفاقًا من وجهة النظر التاريخية. وتظهر المسائل القديمة للعقل بقوة مضاعفة. فهل يمكن أن تكون الفلسفة علمًا؟ إذا كان الأمر كذلك، فكيف؟ ما نوع المعرفة التى يمكن توقعها منها بصورة مشروعة؟ هل ألغى تقدم وتطور العلوم الجزئية الفلسفة وأبطلها؟ أم أنها لا تزال لها مجالها الخاص بها؟ وإذا كان الأمر كذلك، فما عساه أن يكون؟ وما المنهج الملائم لبحث هذا المجال؟

ليس هناك ما يدعو للدهشة بالفعل أن حكم كانط على طبيعة الفلسفة العلمية وحدودها قد أخفق فى أن يلقى قبولاً عامًا. لأنه يرتبط بمذهبه الفلسفى الخاص ارتباطًا وثيقًا. وبمعنى آخر، إنه حكم فلسفي، مثلما أن تصريح فشته، وهيجل، وماركس، و أويكن وآخرين هى أحكام فلسفية. وفى واقع الأمر، ما دام المرء لا يدلى ببيان عن الاستخدام الاصطلاحى الشائع لمصطلحات، أو عن الاستخدامات المتنوعة لكلمة "فلسفة" فى التاريخ، فإن أى تصريح قد يدلى به عن طبيعة الفلسفة "الحقيقية" ووظيفتها هو بيان فلسفي، أى أنه بيان يُدلى به من داخل الفلسفة، ويلزم المرء، أو يعبّر عن موقف فلسفى معين.

وليس قصد كاتب هذه السطور أن يفترض أنه لا يجب تبنى أو قبول موقف فلسفى محدد، أو أنه ليس من الملائم تكوين أحكام عن طبيعة الفلسفة ووظيفتها. وليس قصده أن يفترض أنه لا يمكن التماس أسباب قوية لصالح قبول حكم من الأحكام بدلاً من حكم آخر. وفى الوقت نفسه لا يريد أن يقوم بانتقال مفاجئ الآن من دور المؤرخ إلى دور المرء الذى يتحدث باسم نسق فلسفى محدد. إنه يفضل بدلاً من ذلك أن يلقى نظرة مختصرة على بعض الخطوط العامة للإجابة التى قدمت فى الفكر الألمانى إبان الجزء الأول من القرن العشرين على نوع السؤال الذى ذكرناه آنفًا. ويخدم الإجراء فى تقديم نوع من الربط بين الماضى والحاضر.

٢ - خط ممكن من خطوط الإجابة على الأسئلة عن مجال الفلسفة هو تأكيد أن العلوم الجزئية هى المصدر الوحيد للمعرفة عن العالم وأن الفلسفة ليس لها مجالها الخاص بها

بمعنى أن وظيفتها هي أن تبحث مستوى خاصًا، أو نوعًا من الوجود. ومما يمكن فهمه تمامًا وبالفعل هو أن الناس في وقت ما حاولوا أن يبلغوا معرفة عن العالم عن طريق التأمل الفلسفي. ولكن مع تطورهم تولت العلوم المختلفة دورًا إثر آخر من مجال الارتياد الذي كان يُعزى إلى الفلسفة من قبل. وبذلك بدأت المعرفة العلمية تحل تدريجيًا محل التأمل الفلسفي. ولا عجب إذا كان الفلاسفة الذين يعتقدون أن بإمكانهم أن يزيدوا معرفتنا بالواقع بوسائل أخرى غير استخدام منهج الفرض العلمي، فإن الاستنباط والتحقق لا ينجحان إلا في إنتاج مذاهب قد يكون لها قيمة جمالية ما، أو أهمية مثيرة ما عدا تلك التي لم يُعد ينظر إليها بجدية على أن لها قيمة معرفية. وإذا كان لابد للفلسفة أن تكون علمية، ولا تكون صورة من الشعر تدعي أنها علم، فإن وظيفتها لابد أن تكون تحليلية خالصة في الطابع. إذ يمكنها أن توضح بعض المفاهيم الأساسية المستخدمة في العلوم مثلاً، وأن تبحث في علم المنهج العلمي، بيد أنها لا تستطيع تجاوز العلوم بأن تضيف إلى معرفتنا العلمية بالعلم.

إن هذا الموقف الوضعي، أي الاقتناع بأن العلوم التجريبية هي المصدر الوحيد الموثوق به للمعرفة عن العالم واسع الانتشار بصورة جلية واضحة. ففي القرن التاسع عشر قد بلغ تعبيره الكلاسيكي في فلسفة أوجست كونت، ورأينا أنه وجد تعبيرًا أيضًا، رغم أنه على نطاق أقل تأثيرًا، في تيار الفكر المادي والوضعي في ألمانيا. بيد أننا لاحظنا أيضًا كيف أن بعض الفلاسفة الألمان الذين مثلوا تيار الفكر هذا تجاوزوا العلوم الجزئية عن طريق تطوير وجهة نظر عامة عن الواقع. وواحدية هيكل مثل ينطبق على ما نقوله. وهذا الميل للفلسفة لأن تتطوّر في رؤية عن العالم هو الذي اهتمت وضعية القرن العشرين باستبعاده.

واعتراض واضح على رد الفلسفة إلى مكانة الخادم للعلم هو أن هناك تساؤلات ومشكلات لا يثيرها أي علم من العلوم الجزئية، وتحتاج إلى إجابات، ويُنظر إليها تقليديًا وبصورة ملائمة على أنها تخص مجال البحث الفلسفي. إن الوضعي مقتنع، بالطبع، بأن التساؤلات عن الواقع البعيد، أو المطلق، وعن أصل الموجودات المتناهية وهلم جرا، يجيب عنها الفلاسفة الميتافيزيقيون؛ مثل شلنج مثلاً. ولكن حتى لو وافق المرء على أن

التساؤلات لم تُقدم لها إجابة بصورة محددة فى واقع الأمر، أو حتى أنه ليس فى مقدورنا أن نقدّم لها إجابة، فإنه لا يزال يريد القول إن إثارة هذه التساؤلات ومناقشتها ذات أهمية عظيمة. لأنها تساعد فى بيان حدود المعرفة العلمية، وتذّكرنا بغموض الوجود المتناهي. وبذلك، فإن استبعادًا فعالاً ومؤثرًا للفلسفة الميتافيزيقية يقتضى البرهنة على أطروحتين مكملتين. فلابد من بيان أن المشكلات الميتافيزيقية لا يمكن الإجابة عنها من حيث المبدأ وليس بمعنى أنه ليس فى مقدورنا أن نقدّم لها إجابة هنا والآن. وفضلاً عن ذلك لابد من بيان أن المشكلات التى لا يمكن الإجابة عنها هى مشكلات زائفة من حيث المبدأ؛ بمعنى أنها ليست تساؤلات حقيقية مطلقًا، بل هى تعبيرّات لفظية يعوزها المعنى الواضح.

وذلك هو بدقة ما شرع واضعو دائرة فيينا الجدد وشركاؤهم فى بيانه فى عشرينيات هذا القرن بتطوير معيار للمعنى؛ وهو المبدأ المسمى بالتحقق، الذى يستبعد فى الواقع مشكلات وعبارات ميتافيزيقية من طائفة المشكلات والعبارات التى لها معنى. وبغض النظر عن قضايا المنطق الصورية الخالصة وقضايا الرياضيات البحتة، فإن القضايا التى لها معنى تُفسر بأنها فروض تجريبية، معناها يطابق ما يمكن تصوره، رغم أنه لا يمكن التحقق منه عمليًا بالضرورة؛ وأعنى طريقة التحقق فى التجربة الحسية. مثلما أننا لا نستطيع أن نتصور تحققًا تجريبيًا فى التجربة الحسية لقول بارمنيدس إن الأشياء كلها هى فى واقع الأمر وجود واحد لا يتغير مثلاً، فهذا القول لا يمكن قبوله من حيث إن له معنى[1].

ومع ذلك، فإن المعيار الوضعى الجديد للمعنى كما هو مصوغ بهذه الصورة ليس فى مقدوره أن يتصدى للنقد سواء من داخل الحركة الوضعية الجديدة أم من خارجها،من حيث إنه مبدأ منهجى خالص غرضه تعيين حدود مدى ما يمكن تسميته فروضًا علمية

---

(١) تستدعى وجهة النظر هذه للذهن. بالطبع، قول فشته إن نوع الفلسفة الذى يختاره شخص ما يعتمد على نوع ما عساه أن يكون هذا الشخص. ولكن حتى إذا صرفنا الانتباه عن الواقعة التى تقول إن فشته لم يكن ينوى أن يفهم هذا القول بمعنى يستبعد مفهوم الفلسفة بوصفها علمًا، ورأينا فيه استباقًا للميل إلى إخضاع مفهوم الحقيقة لمفهوم الحياة الإنسانية، أو الوجود، فى تعقب التطوير العينى لهذا الميل فإننا نجده يتجزأ إلى مفهوم مختلف خاص بالإنسان، والحياة الإنسانية، والوجود. ويجب على المرء ألا ينكر سوى اسم كيركجور ونيتشه مثلاً .

بصورة ملائمة، أو ما أختزل وأُنتحلت له الأعذار حتى إنه أصبح غير فعال تمامًا أو غير صالح لاستبعاد الفلسفة التأملية.

وحقيقة الأمر هي، كما أظن، أن الوضعية الجديدة من حيث إنها فلسفة هى محاولة لتقديم تبرير نظرى للمذهب الوضعى من حيث إنه اتجاه. ومعيار المعنى الوضعى الجديد مثقل إلى حد كبير بالفروض الفلسفية الضمنية لهذا الاتجاه. وفضلاً عن ذلك، فإن فاعليته من حيث إنه سلاح ضد فلسفة ميتافيزيقية تتوقف على تلك الفروض المسبقة التى لم يتم التعبير عنها بوضوح وجلاء. لأنه عندما يتم التعبير عنها بوضوح وجلاء، فإن الوضعية الجديدة تنكشف من حيث إنها إحدى الفلسفات التى تكون موضع شك بصورة كبيرة. ولا يستلزم ذلك بوضوح اختفاء الوضعية من حيث إنها اتجاه. ولكن سلسلة رد الفعل العنيف ونقد (النقد الذاتى إلى حد ما) الوضعية الجديدة لها ميزة عظيمة هى جعل الفروض المسبقة غير الواضحة ترى النور وتظهر للعيان. وما هو محل شك أن العقلية الوضعية، التى أصبحت واسعة الانتشار فى القرن التاسع عشر، خليقة بأن تعى ذاتها بتمعن، وتفحص فروضها المسبقة الخاصة. صحيح أن هذا الوعى الذاتى قد تحقق داخل المجال الفلسفى وترك مجالات العقلية الوضعية أو الاتجاه الوضعى العظيمة دون أن تُمس. بيد أن ذلك يساعد ببساطة فى توضيح الحاجة إلى الفلسفة، التى من وظائفها أن تجعل الفروض المسبقة الخفية والضمنية لاتجاهات فلسفية غير تأملية واضحة جلية، وتخضعها لفحص نقدي[1].

٣ - يمكن أن تصبح الفلسفة علمية كما يرى الوضعيون الجدد، ولكن بشرط أن تصبح تحليلية خالصة، وتتخلى عن أى زعم لزيادة معرفتنا الفعلية بالواقع. وطريقة أخرى ممكنة لوصف وظيفة الفلسفة وطبيعتها هى القول بأن لها مجالاً خاصًا بها، من حيث إنها تهتم بالوجود، وفى الوقت نفسه إنكار أنها تكون، أو يمكن أن تكون علمًا، سواء علمًا كليًا أم علمًا جزئيًا إلى جانب العلوم التجريبية الجزئية. وبمعنى ما، الفلسفة هى ما

---

(١) أعني، أن القول قد يكون معبرًا أو موحيًا بمواقف انفعالية، وبذلك يكون له دلالة "انفعالية". بيد أنه وفقًا لمبادئ الوضعى الجديد الدقيقة يخلو من المعنى بمعنى أنه لا يمكن أن يكون صادقًا أو كاذبًا.

تكون عليه دومًا، أى أنها تهتم بالوجود العام Being من حيث إنه يتميز عن الوجود الفعلى existence. بيد أنه من الخطأ أن نفترض أنه يمكن أن يكون هناك علم للوجود العام. لأن الوجود العام لا يمكن أن يتموضع؛ أى أنه لا يمكن أن يتحول إلى موضوع لبحث علمي. إن الوظيفة الأساسية للفلسفة هى أن تنبه الإنسان إلى وعى بالوجود العام من حيث إنه يتجاوز الموجودات ويكون أساسًا لها. ولكن لما كان لا يمكن أن يكون هناك علم للوجود العام، فإنه ليس هناك مذهب فلسفى يمكن أن يمتلك صحة كلية. إن المذاهب المختلفة هى قراءة شفرات شخصية كثيرة للغاية للوجود العام الذى لا يمكن أن يتموضع. ومع هذا، فإن ذلك لا يعنى أنها لا قيمة لها. لأن أى مذهب ميتافيزيقى عظيم يمكن أن يقوم بفتح الباب، إذا جاز هذا التعبير، الذى جعلته الوضعية مغلقًا. وبذلك فإن الحديث عن فضيحة المذاهب المتعارضة يكشف عن سوء تصور للطبيعة الحقيقية للفلسفة. لأن الاعتراض لا يكون صحيحًا إلا إذا كانت الفلسفة علمًا. وليست هذه هى الحقيقة الفعلية. صحيح، إنه بإدعاء أن الفلسفة علم، فإن ميتافيزيقى الماضى أنفسهم قدّموا المبرر للحديث عن فضيحة مذاهب مختلفة ومتعارضة. ولكن عندما يتم التخلى عن هذا الزعم، ونفهم الوظيفة الحقيقية للميتافيزيقا من حيث إنها تنبه الإنسان إلى وعى بالوجود الغامض والخفى المنخرط فيه هو وكل الموجودات المتناهية، فإن مبرر الفضيحة يختفي. لأن القول بأنه ستكون هناك قراءة شفرات شخصية مختلفة لوجود متعال هو فقط ما ينبغى على المرء أن يتوقعه. إن الشيء المهم هو أن ندرك من أجل أى غاية تكون لا أن نأخذ مزاعم أصحابها المغالى فيها كما تظهر لنا.

وتمثل وجهة النظر هذه جانبًا من جوانب فلسفة الأستاذ كارل ياسبرز (المولود عام ١٨٨٣). ولكنه يربط قبول الاقتناع الكانطى بأن الميتافيزيقا التأملية أو النظرية لا يمكن أن تقدّم لنا معرفة نظرية بنظرية عن "الوجود الفعلي" تبيّن تأثير كيركجور. إن الموجود الإنسانى يمكن أن يتموضع، ويستطيع الفسيولوجى والسيكولوجى مثلاً دراسته. ويظهر الفرد بالتالى من حيث إنه يمكن تصنيفه بهذه الطريقة أو تلك. ولكن عندما ننظر إلى الفرد من وجهة نظر الفاعل الحر؛ من داخل حياة الاختيار الحر، فإننا نراه من حيث إنه الموجود الفريد؛ الموجود الذى يتجاوز بحرية ما كان عليه من قبل، ويخلق نفسه، إذا جاز هذا

التعبير، عن طريق ممارسة حريته. إن الإنسان يكون، من وجهة النظر هذه، دومًا وبالفعل في مرحلة التكوين؛ تكوينه هو الخاص: **"فالوجود الفعلي"** هو وجود ممكن باستمرار. وإذا نظرنا إلى الإنسان من هذا الجانب، فإنه لا يمكن أن تكون هناك دراسة علمية له. بيد أن الفلسفة يمكن أن توجه الاهتمام إلى "وجود فعلي" على نحو يمكّن الفرد الموجود من أن يفهم ماذا يُقصد بعبارات تجربته الخاصة. كما أنها يمكن أن توجه الاهتمام إلى الحركة التي عن طريقها يصبح الفرد، بصفة خاصة في مواقف معينة، واعيًا بتناهيه وبالحضور الغامض والخفي للوجود العام من حيث إنه المتعالي المنخرط فيه هو والموجودات الأخرى كلها. ولكن لما كان الوجود العام المتعالي لا يمكن أن يتموضع ولا يخضع لنتيجة برهان أو دليل، فإن الإنسان الذي يصبح واعيًا به من حيث إنه المكمل الذي لا يمكن أن يتموضع، وعلة أو أساس الموجودات المتناهية يكون حرًا في أن يؤكده مع كيركجور، عن طريق ما يسميه ياسبرز "الإيمان الفلسفي"، أو أن يرفضه مع نيتشه.

ولا يمكننا أن ندخل في أوصاف أخرى لفلسفة كارل ياسبرز(١)، لأننا لم نذكرها لذاتها بقدر ما هي إحدى طرق تصوير طبيعة الفلسفة ووظائفها التي تمثلت في الفكر الألماني إبان النصف الأول من القرن العشرين. ومع ذلك، يجب ملاحظة أن ياسبرز سعى جاهدًا، مثل كانط من قبله، إلى وضع الإيمان بالحرية الإنسانية وبالله بمنأى عن متناول النقد العلمي. ونستطيع أن نرى تكرارًا واضحًا بالفعل لموضوعات كانطية. فتمييز ياسبرز بين الإنسان منظورًا إليه من وجهة النظر العلمية الخارجية والإنسان منظورًا إليه من وجهة نظر "الوجود الداخلية" مثلاً يناظر على نحو ما التمييز الكانطي بين المستوى الظاهري و"النومينالي". وفي الوقت نفسه هناك أيضًا اختلاقات واضحة بين كانط وياسبرز. فعلى سبيل المثال، تشديد كانط على القانون الأخلاقي، الذي يقوم عليه الإيمان العملي بالإله،

---

(١) نجد سيرة الوضعية الجديدة الذاتية في كتاب "الوضعية المنطقية" (مقتطفات) الذي حرره A.J. Ayer . Glencoe. III. and London. 1959. ويمكن ان نجد بعض الكتابات التي توضح مناقشة مبدأ التحقق، بالإضافة إلى سيرة ذاتية مختارة في كتاب "مدخل حديث إلى الفلسفة" الذي حرره p.Edwards and A . pap. p.543-621. Glencoe. II. 1957. ومن أجل مناقشة نقدية قارن أيضًا كتاب "الفلسفة المعاصرة" تأليف F.C. Copleston. pp.26 60. London. 1950.

يختفي، ويبرز مفهوم كيركجور عن الفرد الموجود. كما أن "الإيمان الديني" عند ياسبرز، الذى هو تأويل أكاديمى لوثبة الإيمان عند كيركجور، يتجه نحو الله من حيث إنه موجود، لا إلى فكرة الله، كما هى الحال عند كانط، من حيث إنه أداة للتأليف بين الفضيلة والسعادة.

واعتراض واضح على طريقة ياسبرز فى وضع الميتافيزيقا بمنأى عن النقد العلمى هو أنه فى حديثه عن الحرية، وبصورة أكثر عن الوجود العام كان يموضع لا محالة ما لا يمكن أن يتموضع بالنسبة له. وإذا لم يتموضع الوجود العام بالفعل، فإنه لا يمكن أن يُذكر. ولا يمكننا سوى أن نلتزم الصمت. بيد أن المرء قد يستخدم تمييز فتجنشتين، بالطبع، ويقول إن الفلسفة بالنسبة لياسبرز تحاول أن "تبين" ما لا يمكن "أن يقال". إن تشديد ياسبرز على الوظيفة "التفسيرية" للفلسفة يتجه بدقة فى هذا الاتجاه فى واقع الأمر.

٤ - إن الفلسفة يمكن أن تصبح علمية بالنسبة للوضعيين الجدد، ولكن عندما تصبح علمية فإنها لا تكون علمًا بمعنى أنه يكون لها مجال خاص بها. فالفلسفة عند ياسبرز لها مجال خاص بها بمعنى ما[1]، لكنها ليست علمًا، وتتجه فى مستوى يختلف عن مستويات العلوم. ومع ذلك، فإن الفينومنولوجيين حاولوا أن يعزوا إلى الفلسفة مجالاً أو مجالات، ويدافعوا عن طابعها العلمي.

(أ) – فى إبداء ملاحظات قليلة ليست هناك ضرورة لأن نذهب إلى الوراء ما بعد فرانتز برنتانو F. Brentano (١٨٣٨ – ١٩١٧). بعد أن درس برنتانو مع ترندلنبرج أصبح قسيسًا كاثوليكيًا. وفى عام ١٨٧٢ شغل كرسيًا فى جامعة فورتسبورج، وفى عام ١٨٧٤ شغل كرسيا فى جامعة فيينا. بيد أنه هجر الكنيسة فى عام ١٨٧٣، ولكن وضعه بوصفه قسيسًا من قبل ومتزوجًا لم يجعل حياته من حيث إنه أستاذ جامعى فى العاصمة الأسترالية سهلة. وفى عام ١٨٩٥ استقال عن التدريس، وأقام فى فلورنسا، وانتقل إلى سويسرا عند اندلاع الحرب العالمية الأولى.

(1) As a sympathetic Study one Can commend kar Jasper et la philosophie de l›existence, by M Dufrenne and p.Ricoeur, paris, 1947.

فى عام ١٨٧٤ نشر برنتانو كتابًا يحمل عنوان **"علم النفس من وجهة النظر التجريبية"**(١). ويصرّ على أن علم النفس التجريبى ليس علمًا للنفس، وهو مصطلح له مضامينه الميتافيزيقية، وإنما هو علم للظواهر النفسية. وفضلاً عن ذلك، عندما يتحدث برنتانو عن علم النفس التجريبي، فإن علم النفس الوصفى وليس علم النفس التكوينى هو الذى كان يدور فى خلده. وعلم النفس الوصفى عنده هو بحث فى الأفعال النفسية، أو أفعال الوعى من حيث إنها تهتم بموضوعات "غير موجودة"؛ وأعنى بموضوعات من حيث إنها متضمنة داخل الأفعال نفسها. إن كل وعى هو وعى "بـ". فالتفكير هو تفكير فى شيء ما، والرغبة هى رغبة شيء ما. وبذلك فإن كل فعل من أفعال الوعى "قصدي": أى أنه "يقصد" موضوعًا. ويمكننا النظر إلى الموضوع بدقة من حيث إننا نقصده، ومن حيث إنه غير موجود، بدون أن نثير تساؤلات عن طبيعته وحالته اللاعقلية.

وليست نظرية قصدية الوعى هذه، التى ترتد إلى الفكر الإسكولائى – الأرسطي، نظرية ذاتية فى ذاتها. إن عالم النفس الوصفي، كما يأوّل برنتانو وظيفته، لا يقول إن موضوعات الوعى ليس لها وجود بمنأى عن الوعي. ولكنه لا ينظر إليها إلا من حيث إنها غير موجودة، لأنه يهتم بأفعال نفسية، أو بأفعال الوعي، ولا يهتم بمسائل أنطولوجية تخص الواقع اللاعقلي.

ويتضح، بالتالي، أن المرء عندما ينظر إلى الوعى يستطيع أن يركز إما على موضوعات الوعى غير الموجودة، أو على الإشارة القصدية من حيث إنها كذلك. ويميل برنتانو إلى التركيز على الجانب الثانى من الوعي، ويميز بين ثلاثة أصناف رئيسة من الإشارة القصدية. أولها؛ هناك تمثل بسيط، لا توجد فيه مسألة الصدق أو الكذب. وثانيها؛ هناك حكم يتضمن الإقرار أو الرفض؛ وبمعنى آخر التأكيد أو الإنكار. وثالثها؛ هناك حركات الإرادة، وحركات المشاعر، حيث تكون المواقف الأساسية، أو بناءات الوعى هى الحب والكراهية، أو اللذة والألم كما يقول برنتانو أيضًا.

---

(١) يفترض مصطلح "فلسفة الوجود الفعلي" أن الوجود الفعلى يؤلف هذا المجال. ولكن ياسبرز يصر على الوجود العام بصورة كبيرة. فإلقاء الضوء على "الوجود الفعلي" existence هو الطريق إلى الوعى بالوجود العام Being. ومع ذلك فإن الوجود العام ليس مجالاً لبحث علمى عن طريق الفلسفة، رغم أن الفيلسوف يستطيع أن يجعل الوعى بالوجود العام حيًا.

وقد نضيف القول بأنه تمامًا كما أن برنتانو يعتقد أن هناك أحكامًا منطقية صادقة بوضوح، فإنه يعتقد بالفعل أن هناك عواطف أخلاقية صحيحة بوضوح. وأعنى أن هناك خيرات، موضوعات الاستحسان الأخلاقى أو اللذة، الجديرة بالتفضيل بوضوح وباستمرار. ولكن الخاصية المهمة لفكر برنتانو هي، من وجهة نظر نشأة الفينومنولوجيا، نظرية قصدية الوعي.

(ب) – لقد كان لتأملات برنتانو تأثير على عدد من الفلاسفة الذين يُصنفون أحيانًا بأنهم المدرسة الإسترالية، مثل أنتون مارتى Anton Marty (١٨٤٧ – ١٩١٤)، الذى كان أستاذًا فى جامعة براغ، وأوسكار كروسه Oskar Kraus (١٨٧٢ – ١٩٤٢)، الذى كان تلميذًا لمارتى وأستاذًا فى جامعة براغ، وكارل ستومبف Karl Stumpf (١٨٤٨ – ١٩٣٦)، الذى كان عالم نفس شهيرًا، وكان إدموند هسرل من بين تلاميذه.

ومع ذلك، فإن ذكرًا خاصًا يكون لألكسيوس مينونج Alexius Meinong (١٨٥٣ – ١٩٢٠) الذى درس على يد برنتانو فى جامعة فيينا، وأصبح أستاذًا للفلسفة فى جامعة جراز فيما بعد. يميز مينونج فى نظريته عن الموضوعات بين أنواع مختلفة من الموضوعات. ففى الحياة العادية نحن نعنى عادة بلفظ "الموضوعات" أشياء معينة موجودة مثل الأشجار، الحجارة، المناضد وغيرها، بيد أننا إذا نظرنا إلى "الموضوعات" من حيث إنها موضوعات للوعي، فإننا يمكن أن نرى بسهولة أن هناك أنواعًا أخرى أيضًا. فهناك، مثلاً، موضوعات مثالية مثل القيم والأعداد، التى يمكن أن يقال إنها تمتلك حقيقة واقعية رغم أنها لا توجد بالمعنى الذى توجد به البقر. كما أن هناك موضوعات خيالية مثل جبل من ذهب، أو ملك فرنسا. فليس هناك جبل من ذهب موجود، ولا يوجد ملك فرنسا لسنوات عديدة. ولكننا إذا استطعنا التحدث عن جبال من ذهب، فإنه يجب علينا أن نتحدث عن شيء ما. لأن الحديث عن عدم لا يُعد حديثًا. إن هناك موضوعًا ماثلاً للوعي، حتى إذا لم يكن هناك شيء موجود يناظره من ناحية تفوق ما هو عقلي.

لقد خُططت نظرية برتراند رسل عن الأوصاف للتحايل على طريقة مينونج فى الحجة، وللتقليل من عالم الموضوعات الواقعي، إذا جاز هذا التعبير، بمعنى ما، ولكنه لا يوجد.

ومع هذا، فإن ذلك ليس له صلة بغرضنا الحالي. فالمسألة الرئيسة هى أن نظرية مينونج ساعدت فى تركيز الانتباه على موضوعات منظورًا إليها بدقة على أنها موضوعات للوعى من حيث إنها غير موجودة، إذا استخدمنا مصطلح برنتانو.

(ج) ومع ذلك، فإن المؤسس المؤثر للحركة الفينومنولوجية ليس هو برنتانو ولا مينونج، بل هو إدموند هسرل (١٨٥٩ – ١٩٣٨). بعد أن حصل هسرل على الدكتوراه فى الرياضيات، حضر محاضرات برنتانو فى جامعة فيينا (من ١٨٨٤ – ١٨٨٦)، وقاده تأثير برنتانو إلى أن يكرس نفسه للفلسفة. أصبح أستاذًا للفلسفة فى جامعة جوتنجن، ثم بعد ذلك فى جامعة فرايبورج – أن – برايسجاو حيث كان مارتن هيدجر أحد تلاميذه.

فى عام ١٨٩١ نشر هسرل كتابه **"فلسفة الحساب"** بيّن فيه ميلاً معينًا إلى النزعة النفسية؛ وأعنى بذلك ميلاً لتأسيس المنطق على علم النفس. فمفهوم الكثرة، مثلاً، الذى هو أساسى لمفهوم "العدد" يقوم على الفعل النفسى لربط مضامين وعى مختلفة فى تمثل واحد. وخضعت وجهة النظر هذه للنقد من جانب الرياضى والمنطقى الشهير "جوتلب فريجه" Gottlob Frege (١٨٤٨ – ١٩٢٥)، ويؤكد رسل فى كتابه **"بحوث منطقية"** (١٩٠٠ – ١٩٠١) بوضوح أنه لا يمكن رد المنطق إلى علم النفس(١). فالمنطق يهتم بمجال المعنى؛ أعنى بما نعنيه أو نقصده، لا بتتابع أفعال نفسية حقيقية. وبمعنى آخر، لابد أن نميز بين الوعى من حيث إنه مركب من وقائع نفسية، أحداث أوتجارب، وموضوعات الوعى التى نعنيها ونقصدها. فموضوعات الوعى التى نعنيها ونقصدها "تظهر" للوعي، أو تكون ذات صلة به: وبهذا المعنى فإنها تكون ظواهر. أما الوعى من حيث إنه مركب من وقائع نفسية فإنه لا يظهر:فهذه الوقائع تُعاش عن طريق أو تُخبر. ولا يعنى ذلك، بوضوح، أن الأفعال النفسية ذاتها لا يمكن ردها إلى ظواهر عن طريق التأمل، ولكن عندما يُنظر إليها بدقة، بالتالي، على أنها تظهر للوعي، فإنها لم تعد أن تكون أفعالاً نفسية.

---

(١) يمكن أن نذكر من بين الكتابات الأخرى "عن أصل المعرفة الأخلاقية" (١٨٨٩)، و"عن مستقبل الفلسفة" (١٨٩٣)، و"الأطوار الأربعة للفلسفة" (١٨٩٥).

ويتضمن ذلك تمييزًا بين المعانى والأشياء، وهو تمييز ذو أهمية ملحوظة. لأن الإخفاق فى القيام بهذا التمييز هو أحد الأسباب الرئيسة التى جعلت التجريبيين يجدون أنه من الضرورى إنكار وجود مفاهيم أو أفكار كلية. إن الأشياء، بما فى ذلك الأفعال النفسية، فردية أو جزئية تمامًا، أما المعانى فيمكن أن تكون كلية. ومن حيث إنها كذلك فإنها تكون "ماهيات".

فى العمل الذى يحمل فى ترجمته الإنجليزية عنوان **"الأفكار: مدخل عام إلى الفينومنولوجيا البحتة"** (١٩١٣).يسمى هسرل فعل الوعى **"النونيما"**، ويسمى موضوعه المتضايف، المعنى أو المقصود، **"نونزيس"**. وفضلاً عن ذلك، فإنه يتحدث عن معاينة الماهيات. ففى الرياضيات البحتة، مثلاً، ثمة عيان للماهيات يسبب قضايا ليست تعميمات تجريبية، بل تنتمى إلى نوع مختلف؛ أى إلى نوع **قبلى** من القضايا. والفينومنولوجيا هى بوجه عام التحليل الوصفى لهذه الماهيات، أو البناءات المثالية. وبذلك، يمكن أن تكون هناك فينومنولوجيا للقيم مثلاً. بيد أنه يمكن أن يكون هناك تحليل فينومنولوجى لبناءات الوعى الأساسية أيضًا، شريطة أن "تُرد" هذه البناءات إلى ماهيات بالطبع.

وثمة مسألة أصر عليها هسرل هى تعليق الحكم (المسماة بالأبوخية) بالنسبة للحالة، أو للإشارة الأنطولوجية أو الوجودية لموضوعات الوعي. ويُفترض أنه عن طريق هذه العملية "يُوضع" الوجود "داخل قوس". هب أننى أردت أن أطوّر تحليلاً فينومنولوجيًا لخبرة الجمال الاستاطيقية مثلاً. إننى أعلق كل حكم عن ذاتية أو موضوعية الجمال بمعنى أنطولوجي وأوجه قصدى ببساطة إلى البناء الأساسى للخبرة الاستاطيقية من حيث إنها "تظهر" لوعيي.

ويمكن أن نلاحظ سبب إصرار هسرل على هذا الافتراض لتعليق الحكم هذا بالنظر إلى مضامين عنوان أحد كتاباته، وهو **"الفلسفة علمًا دقيقًا"** (١٩١٠ – ١٩١١). لقد أراد هسرل، مثل ديكارت من قبله، أن يقيم الفلسفة على أساس صلب. ويعنى ذلك من وجهة نظره تجاوز الفروض المسبقة كلها إلى ما لا يمكن للمرء أن يشك أويرتاب

فيه. وبالتالي، فإننا نفترض فى حياتنا العادية أنواع الفروض الوجودية كلها عن وجود الموضوعات الفيزيائية باستقلال عن الوعى مثلاً. وبالتالى لابد أن نصرف الانتباه عن هذا "الموقف الطبيعي" أو نضعه بين قوسين. إن المسألة هنا ليست القول إن الموقف الطبيعى خاطئ وفروضه ليس لها ما يبررها. بل إنها مسألة صرف الانتباه من الناحية المنهجية عن هذه الفروض، وتجاوزها إلى الوعى ذاته الذى لا يمكن الشك فيه، أو صرف الانتباه عنه. وفضلاً عن ذلك، فإننا لا نستطيع، مثلاً، أن نناقش بصورة مفيدة حالة القيم الأنطولوجية حتى يتضح لنا تمامًا ما نتحدث عنه؛ ماذا "تعني" القيمة. ونكتشف ذلك بالتحليل الفينومنولوجي. وبذلك، فإن الفينومنولوجيا هى فلسفة أساسية: أى أنها لابد أن تسبق أى فلسفة أنطولوجية وأى ميتافيزيقا وتكون أساسًا لها.

ويشبه استخدام هسرل **للأبوخية**، كما نوهنا سابقًا، استخدام ديكارت للشك المنهجي. لقد رأى هسرل فى فلسفة ديكارت بالفعل قدرًا معينًا من استباق الفينومنولوجيا. وفى الوقت نفسه أصر على أن وجود الذات بمعنى جوهر روحي، أو "شيء مفكر"، على حد تعبير ديكارت، لابد أن "يوضع بين قوسين". صحيح أنه لا يمكن استبعاد الأنا ببساطة. ولكن الذات المطلوبة من حيث إنها متضايف لموضوع الوعى هى ببساطة الأنا الترنسندنتالية أو المحض، الذات المحض من حيث إنها كذلك، لا من حيث إنها جوهر روحى أو نفسي. فوجود هذا الجوهر هو شيء يجب علينا أن نعلق الحكم عليه، بقدر ما تعنينا الفينومنولوجيا المحض.

إن الاستخدام المنهجى "**للأبوخية**" بذاته لم يجعل هسرل مقيدا أو ملزما بالمثالية. فالقول بأن وجود الوعى هو الوجود الوحيد الذى لا يمكن الشك فيه أو إنه يقينى ليس هو بالضرورة القول بأن الوعى هو الموجود وحده. ولكن هسرل ينتقل، فى واقع الأمر، ليصنع الانتقال إلى المثالية بمحاولته استنباط الوعى من الأنا الترنسندنتالية، وجعل حقيقة العالم الواقعية ذات صلة بالوعي. فلا شيء يمكن تصوره إلا من حيث إنه موضوع للوعي: وبذلك فإن الموضوع لابد أن يؤلفه الوعي(١).

---

(١) ربما لا يكون رسل قد تأثر فى رفضه للنزعة النفسية بفريجه فحسب، بل ببرنتانو أيضًا (انظر: pp.256-9).

ولقد أصبح هذا الاتجاه المثالى لفكر هسرل، المميز فى كتابه "**أفكار...**" من قبل، أكثر وضوحًا فى كتابه "**المنطق الصورى والترنسندنتالي**" (١٩٢٩)، حيث يميل المنطق والأنطولوجيا إلى الاتفاق، وكذلك فى كتابه "**تأملات ديكارتية**" (١٩٣١). ومن المفهوم أن هذا الانتقال إلى المثالية لا يدعم قبول فينومنولوجيين آخرين لإصرار هسرل الأصلى على **الأبوخية**. فمارتن هيدجر، مثلاً، رفض المطالبة **بالأبوخية** رفضًا حاسمًا، وحاول أن يستخدم المنهج الفينومنولوجى فى تطوير فلسفة للوجود غير مثالية.

(د) – يمكن تطبيق التحليل الفينومنولوجى بصورة مفيدة فى مجالات متعددة. فقد طبقه ألكسندر بلاندر Alexander Plander (١٨٧٠ – ١٩٤١) فى مجال علم النفس، وطبقه أوسكار بيكر Oskar Becker (المولود عام ١٨٨٩)، وهو تلميذ هسرل، فى فلسفة الرياضيات، وطبقه أدولف ريناخ Adolf Reinach (١٨٣ – ١٩١٧) فى فلسفة القانون، وطبقه ماكس شيلر Max Scheler (١٨٧٤ – ١٩٢٨) فى مجال القيم، فى حين أن آخرين طبقوه فى مجال الإستاطيقا والوعى الديني. ولكن استخدام المنهج لا يعنى بالضرورة أن من يستخدمه يمكن أن يسمى "تلميذًا" لهسرل. فقد كان شلير، مثلاً، فيلسوفًا بارزًا عن جدارة واستحقاق. وقد مارس التحليل الفينومنولوجى مفكرون يختلف موقفهم الفلسفى العام عن موقف هسرل بصورة واضحة. ولا يمكن للمرء أن يذكر سوى الوجودى الفرنسى جان بول سارتر (المولود عام ١٩٠٥)، وموريس مورلى – بونتى (المولود عام ١٩٠٨)، أو التوماويين المعاصريين بالفعل.

وليس من المعقول أن ندلل على أن الاستخدام واسع الانتشار هذا للتحليل الفينومنولوجى لا يكوّن شهادة بليغة على قيمته فحسب، بل إنه يبيّن أيضًا أنه عنصر موحد. وفى الوقت نفسه فإن ما هو محل للخلاف الواقعة التى تقول إن مطالبة هسرل **بالأبوخية** قد تم التغاضى عنها أو تم رفضها بوجه عام، وأن الفينومنولوجيا اُستخدمت داخل إطارات فلسفات مختلفة ولم تُظهر من حيث إنها أساس لفلسفة تضع حدًا للمذاهب المتعارضة أنها حققت آمال هسرل الأصلية. وفضلاً عن ذلك، فإن طبيعة ما يُسمى بالتحليل الفينومنولوجى يمكن أن تكون نفسها موضع شك. فعلى سبيل المثال،رغم أن العلاقات بين الفينومنولوجيا الأوربية والتحليل "اللغوي" الذى يمارسه الإنجليز هى

إحدى الموضوعات الرئيسة التى تسمح بحوار مفيد بين مجموعات من فلاسفة قد يجدون أنه يصعب أن يفهم بعضهم بعضًا فى نواح أخرى، فإن إحدى القضايا الرئيسة فى هذا الحوار هى بدقة طبيعة ما يُسمى بالتحليل الفينومنولوجي. هل من المشروع أن نتحدث عن التحليل الفينومنولوجى "للماهيات"؟ إذا كان الأمر كذلك، فبأى معنى دقيق؟ هل التحليل الفينومنولوجى نشاط فلسفى على وجه التحديد؟ أم أنه ينقسم انقسامًا منصفًا بين علم النفس من جهة، وما يسمى بالتحليل اللغوى من جهة أخرى؟ وليس فى إمكاننا مناقشة هذه التساؤلات هنا. بيد أن الواقعة التى تقول إن هذه التساؤلات يمكن أن تثار تفترض أن هسرل متفائل إلى حد كبير مثل ديكارت، وكانط، وفشته قبله فى الاعتقاد أنه تغلب أخيرًا على تجزئة الفلسفة.

٥- رأينا أنه فى نهاية القرن كانت الكانطية الجديدة هى الفلسفة الأكاديمية المهيمنة، أو هى الفلسفة التعليمية فى الجامعات الألمانية. ويمكن للمرء أن يربط بهذا التقليد اهتمامًا بصورتى الفكر والحكم بوضوح ، بدلاً من أن يربطه بمقولات موضوعية للأشياء. ومع ذلك، لقد كان تلميذًا لكوهن وناتورب فى جامعة ماربورج، وأعنى نيقولاى هارتمان Nicolai Hartmann (١٨٨٢ – ١٩٥٠)، الذى عبّر فى فلسفته عما يمكن أن نسميه عودة إلى الأشياء، وطوّر أنطولوجيا واقعية مثيرة للإعجاب. ورغم أنه ليس مناسبًا هنا أن نتناول بإسهاب وتفصيل أفكار فلاسفة أنتموا إلى القرن العشرين بالتأكيد، فإن إشارة عامة إلى خطة من التفكير تخدم فى بيان وجهة نظر مهمة عن طبيعة الفلسفة ووظيفتها.

انتقل نيقولاى هارتمان فى كتابه **"مبادئ ميتافيزيقا المعرفة"** (١٩٢١) من الكانطية الجديدة إلى نظرية واقعية عن المعرفة، وطوّر فى مؤلفات لاحقة أنطولوجيا أخذت صورة تحليل لمقولات أنماط مختلفة، أو مستويات مختلفة للوجود. وبذلك، كرّس نفسه فى مؤلفه **"الأخلاق"** لدراسة فينومنولوجية للقيم، التى تحوز وجودًا مثاليًا، أما فى كتابه **"مشكلة الوجود الروحي"** (١٩٣٣) فقد عالج حياة الروح الإنسانية فى صورتها الشخصية، وفى تموضعها. وتقدم مؤلفاته: **"مساهمة فى تأسيس الأنطولوجيا"**(١٩٣٥)، و**"الإمكان والواقع"** (١٩٣٨)، و**"بنية العالم الواقعي"**، و**"مجمل المذهب العام عن المقولات"**، و**"طرق جديدة في الأنطولوجيا"** (١٩٢١) أنطولوجيا عامة، أما فى كتابه

"فلسفة الطبيعة" (١٩٥٠) فإنه يوجه اهتمامًا خاصًا إلى مقولات المستوى اللاعضوى والعضوي[1].

وبالتالي، فإن فكر هارتمان بوجه عام ينتقل من دراسة لمبادئ الوجود، أو مقولاته البنائية الكلية؛ مثل الوحدة والكثرة، والدوام والصيرورة، أو التغير إلى أنطولوجيات جزئية؛ أعنى إلى تحليل المقولات الخاصة للوجود اللاعضوي، والوجود العضوى وهلم جرا. ويميّز إلى هذا الحد بين وجود – هناك ووجود هكذا – أو هكذا. بيد أن أنطولوجياه تأخذ على الدوام صورة تحليل فينومنولوجي لمقولات ممثلة فى الموجودات المعطاة فى التجربة. وكانت فكرة الوجودة الدائم؛ بمعنى الفعل اللامتناهى للوجود غريبة على فكره تمامًا. وتُستبعد أى ميتافيزيقا لوجود متعال؛ بالمعنى الذى يكون به الله متعاليًا. حقًا، إن الميتافيزيقا عند هارتمان تعالج مشكلات ليس لها حل، فى حين أن الأنطولوجيا بمعناها عنده لديها القدرة تمامًا على بلوغ نتائج محددة.

ومن ثم، فإن أنطولوجيا هارتمان هى تغلب على الكانطية الجديدة من حيث إنها تتضمن دراسة للمقولات الموضوعية للوجود الفعلي. وهى تغلب على الوضعية من حيث إنها تعزو إلى الفلسفة مجالاً محددًا خاصًا بها؛ وأعنى بذلك المستويات أو الأنماط المختلفة لوجود يُنظر إليه بدقة من حيث إنه كذلك. ورغم أن هارتمان يستخدم منهج التحليل الفينومنولوجي، فإنه لم ينخرط فى ذلك التقيد بمجال ذاتى ألزمه بمراعاة أبوخية هسرل. وفى الوقت نفسه، إن أنطولوجياه هى نظرية عن مقولات، وليست ميتافيزيقا للوجود من حيث إنه أساس للموجودات. وليس للفلسفة العلمية من وجهة نظره مكان لبحث الوجود الذى يجاوز دراسة الموجودات من حيث إنها موجودات. إن هناك، بالفعل، الوجود المثالى للقيم التى يعرفها العقل الإنسانى بدرجات مختلفة. ولكن رغم أن هذه القيم لها وجود مثالي، فإنها لا توجد من حيث إنها كذلك. والموجودات الموجودة هى تلك التى تكوّن العالم.

---

(١) يمكن أن يعنى تأليف موضوع جعله موضوعًا بالنسبة للوعي. ولا يعنى ذلك المثالية بالضرورة. أو أنه يمكن أن يؤخذ للإشارة إلى نشاط مبدع أو خلاق لا يُعطى للأشياء الحقيقة الواقعية التى تمتلكها إلا بواسطته: وأعنى من حيث إنها تتصل بالوعي، بوصفها تعتمد على الوعي. إن الانتقال إلى هذا المعنى الثانى هو الذى يتضمن المثالية.

٦- (أ) – إن استعادة الفلسفة لفكرة الوجود [١] يمثلها فى المقام الأول فى الفكر الألمانى المعاصر مفكر غامض ومحير، هو مارتن هيدجر (المولود عام ١٨٨٩). فهو يرى أن الفلسفة الغربية كلها قد أغفلت الوجود، وانخرطت فى دراسة الموجودات[٢]. وتعنى فكرة الوجود إما مفهومًا فارغًا أو غير محدد، نحصّلها بالتفكير بعيدًا عن كل خصائص الموجودات المحددة، أو الموجود الأسمى فى الترتيب الهرمى للموجودات؛ وأعنى الله. إن الوجود، من حيث إنه وجود الموجودات، من حيث إنه ذلك الذى يحجبه أو يخفيه الموجود، ومن حيث إنه ذلك الذى يكون أساسًا لثنائية الذات والموضوع تلك التى تفترضها مسبقًا دراسة الموجودات، قد تم إغفاله والمرور عليه مرور الكرام: إنه يظل مختفيًا، محجوبًا.

وبالتالى يتساءل هيدجر ما معنى الوجود؟ وهذا التساؤل عنده ليس تساؤلاً نحويًا. إنه تساؤل عن كشف وجود الموجودات:

إن الواقعة عينها التى تقول إن الإنسان يستطيع أن يسأل هذا السؤال تبيّن، بالنسبة لهيدجر، أن لديه معنى قبل تأملى للوجود. ويشرع هيدجر فى الجزء الأول من كتابه "**الوجود والزمان**" (١٩٢٧) فى تقديم تحليل أنطولوجى فينومنولوجى للإنسان من حيث إنه الموجود الذى لديه القدرة على أن يثير السؤال، وهو، بالتالي، منفتح على الوجود. وبذلك، فإن ما يسميه بالأنطولوجيا الأساسية يصبح تحليلاً وجوديًا للإنسان من حيث إنه "الوجود الفعلي". ولكن رغم أن هدف هيدجر بهذه الطريقة هو أن يجعل الوجود يكشف عن نفسه، إذا جاز هذا التعبير، فإنه لم يتجاوز الإنسان بالفعل. ومن حيث إن العمل يلقى الضوء على تناهى الإنسان وزمانيته بوضوح، فإنه لا يميل إلى إعطاء الانطباع، حتى لو لم يكن صحيحًا، أن الوجود بالنسبة للمؤلف متناه وزمنى بصفة جوهرية. ولم يُنشر الجزء الثانى من "**الوجود والزمان**".

---

[١] المقصود بالوجود هنا هو الوجود العام Being ، وليس الوجود الفعلى Existence.(المترجم)

(٢) يمكن أن نذكر كذلك أعمالاً نُشرت غُفلاً مثل: "الفكر الغائي" (١٩٥١)، و"الاستاطيقا" (١٩٥٣)، وهذا العمل هو دراسة للجمال والقيم الاستاطيقية.

فى كتابات هيدجر المتأخرة ندرك اهتمامًا كبيرًا بانفتاح الإنسان على الوجود، والحاجة إلى الإبقاء عليه حيًا، بيد أنه يصعب القول إنه نجح فى كشف النقاب عن الوجود، ولا يزعم أنه فعل ذلك بالفعل. ورغم أن هيدجر يصرح بالفعل أن العالم بوجه عام والفلاسفة بوجه خاص قد أغفلوا الوجود، فإنه يبدو أنه لم تكن لديه القدرة على تفسير ما أغفلوه بوضوح، أو لماذا يكون هذا الإغفال فادحًا كما يقول إنه كذلك.

(ب) إن أقوال هيدجر عن الوجود، من حيث إنه يتميز عن التحليل الوجودى للإنسان، خفية الدلالة حتى إنه لا يمكن القول بأنها تبلغ علمًا للوجود. إن فكرة الميتافيزيقا من حيث إنها علم للوجود قد أكدها التوماويون المحدثون بوضوح إلى حد كبير، وبصفة خاصة أولئك الذين يستخدمون ما يطلقون عليه المنهج الترنسندنتالي. ويتضمن المنهج الترنسندنتالى الذى حث عليه كانط، وعلى نحو أكثر وضوحًا (من حيث إن كانط لم يهتم إلا بالاستنباط الترنسندنتالى لصور الفكر) المثاليون الألمان مثل فشته، طورين أساسيين. فلكى تتأسس الميتافيزيقا من حيث إنها علم لابد أن نرجع، إذا جاز هذا التعبير، إلى أساس لا يمكن أن يكون نفسه موضع شك أو ارتياب؛ وهذا هو الطور الاختزالى أو الردي، أو لحظة الاختزال أو الرد[1]. أما الطور الثانى فيكمن فى الاستنباط النسقى لميتافيزيقا من نقطة البداية البعيدة.

وقد استخدم المنهج الترنسندنتالى بالفعل الفلاسفة المشار إليهم لكى يأسسوا ميتافيزيقا توماوية على أساس آمن، واستنباطها بصورة نسقية، لا أن يقدموا نسقًا جديدًا لميتافيزيقا بقدر ما يعنينا المضمون، وفضلاً عن ذلك لكى يكتشفوا حقائق مذهلة جديدة عن العالم. وبذلك فإنه يبدو للدخيل على الأقل أنها مسألة وضع النبيذ القديم نفسه فى زجاجة جديدة. ويتضح فى الوقت نفسه أن مسألة المنهج العلمى تميل لا محالة إلى أن تتضخم وتنمو فى الأهمية بقدر ما يكون التشديد، كما هى الحال عند التوماويين المشار إليهم، على مهمة تحويل وعى الإنسان الضمني وغير التأملى بالوجود إلى معرفة واضحة مؤسسة بصورة نسقية.

---

(١) من الواضح أن نيقولاى هارتمان يندرج فى هذا الحكم.

٧- لا ننكر أن هذا المجمل التخطيطي لبعض التيارات في الفكر في الفلسفة الألمانية إبان النصف الأول من القرن العشرين لا يقدم مبررًا إلى حد بعيد للقول بأنه قد تم التغلب أخيرًا على تفرع المذاهب والاتجاهات. ويفترض في الوقت نفسه أنه لكي نبرر زعم الفلسفة بأنها ليست مجرد خادم للعلوم فلابد أن تكون ميتافيزيقية. وإذا افترضنا أن جوانب العالم التي تعالجها العلوم الجزئية هي وحدها الجوانب التي يمكن معالجتها، فإن الفلسفة، لو أرادت أن تستمر في الوجود، فلابد أن تهتم إما بمنطق وعلم مناهج العلوم أو بتحليل اللغة العادية. لأنها لا يمكن أن تنافس العلوم بوضوح في أساسها. ولكي يكون للفلسفة مجالها الخاص بدلاً من تحليل لغة العلوم أو اللغة العادية، لابد أن تعالج الموجودات ببساطة من حيث إنها موجودات. ولكنها إذا حصرت نفسها، كما هي الحال عند نيقولاي هارتمان، في بحث مقولات المستويات المختلفة لوجود متناه من حيث إنه يتجلى في التجربة، فإن مسألة الوجود الحاسمة، أو وجود الموجودات يتم التغاضي عنها. وإذا لم تُقرر هذه المسألة من حيث إنها تخلو من المعنى فإنه لا يمكن أن يكون هناك تبرير لهذا التغاضي. ومع ذلك، إذا تم الإقرار والتسليم بالمسألة من حيث إنها مسألة فلسفية حقيقية، فإن مشكلة المطلق تحتل مركز الصدارة في الحال. وسيتبّين على المدى البعيد أن شلنج محق في الزعم بأنه لا يمكن تصور مشكلة فلسفية أكثر أهمية من مشكلة علاقة الوجود المتناهي بالمطلق اللامشروط.

إن هذه الإشارة إلى شلنج لا ترادف المطالبة بعودة إلى المثالية الألمانية. فما يدور في خلدي هو هذا، وهو أن الإنسان روح في العالم. فهو ليس موجودًا في العالم في ناحية معينة منه فحسب، بل إنه بطبيعته، منخرط فيه. إنه يجد نفسه في العالم من حيث إنه يعتمد على أشياء أخرى بالنسبة لحياته، وبالنسبة لإشباع حاجاته، ولمادة معرفته، ولنشاطه. وفي الوقت نفسه، فإنه عن طريق الواقعة التي تقول إنه يتصور نفسه من حيث إنه موجود في العالم ينشأ من العالم: فهو ليس منغمسًا تمامًا في مسيرة العالم إذا جاز هذا التعبير. إنه موجود تاريخي، ولكن بمعنى أنه يستطيع أن يموضع التاريخ فيكون موجودًا يفوق ما هو تاريخي. ولا يمكن أن نقوم بفصل كامل بين هذين الجانبين من الإنسان بالطبع. فهو موجود في العالم، هو موجود "دنيوي"، من حيث إنه ينشأ من العالم، وهو ينشأ

من العالم من حيث إنه موجود فى العالم. وإذا نظرنا إليه على أنه روح، من حيث إنه ينشأ من العالم، فإنه تكون لديه القدرة على إثارة مشكلات ميتافيزيقية وهو مدفوع إلى إثارتها بالفعل ، ويبحث عن وحدة وراء موقف الذات – الموضوع. وإذا نظرنا إليه على أنه موجود منخرط فى العالم، فإنه يميل بالطبع إلى النظر إلى هذه المشكلات على أنها فارغة وعديمة الجدوى. وبتطور الفكر الفلسفى تتكرر الاتجاهات أو الميول المتباعدة، وتفترض صورًا تاريخية مختلفة ويمكن تفسيرها من وجهة تاريخية. وبذلك، فإن المثالية الألمانية هى صورة مشروطة تاريخيًا يفترضها ميل أو دافع ميتافيزيقي. والميتافيزيقا الاستقرائية هى صورة أخرى. ويمكننا أن نرى الميل الأساسى نفسه يؤكد ذاته من جديد بطرق مختلفة فى فلسفتى ياسبرز وهيدجر.

وعلى مستوى الفلسفة يحاول كل ميل أو اتجاه أن يبّرر نفسه نظريًا. بيد أن الجدل يستمر. ولا أقصد الإشارة إلى أنه لا توجد وسيلة للتمييز بين التبريرات المقدمة. فمن حيث إن الإنسان يستطيع أن يموضع نفسه مثلاً، ويعالج نفسه من حيث إنه موضوع لبحث علمي، فإنه يميل إلى أن ينظر إلى الحديث عن نشأته من العالم، أو على أنه له جانبًا روحيًا لا معنى له. رغم أن الواقعة التى تقول إنه هو الذى يموضع نفسه تبيّن، كما رأى فشته، أنه لا يستطيع أن يتموضع تمامًا، وأن ردًا فينومنولوجيًا للذات ساذج وغير ممحص. وعندما يعى الفكر التأملى ذلك، فإن الميتافيزيقا تبدأ فى أن تؤكد ذاتها من جديد، ومع ذلك فإن تأثير جانب الإنسان "الدنيوي" يؤكد ذاته من جديد أيضًا، والاستبصارات التى تم اكتسابها من قبل وغابت عن الذهن تُكتسب مرة أخرى.

من الواضح أن الإشارة إلى ميلين أو اتجاهين ارتكزا على طبيعة الإنسان الثنائية ستكون تبسيطًا مفرطًا بصورة جسيمة إذا أخذناها على أنها مفتاح يكفى لتاريخ الفلسفة. لأن ثمة عوامل كثيرة للغاية لابد أن توضع فى الاعتبار فى تفسير تطور الفلسفة الفعلي. ومع ذلك، حتى لو لم يكن هناك تكرار بسيط فى التاريخ، فإنه لابد أن نتوقع فقط أن الميول الدائمة والمستمرة تميل باستمرار إلى التكرار فى أشكال تاريخية مختلفة. لأن منْ يفهم التاريخ إنما يصنع التاريخ أيضًا، كما يرى دلتاي. إن جدل الفلسفة يعكس طبيعة الإنسان المركبة.

قد تبدو النتيجة تشاؤمية؛ أعنى أنه ليس هناك سبب قوى لافتراض أننا لا نصل إلى اتفاق كلى وثابت حتى فيما يخص مجال الفلسفة. ولكن إذا انبثقت الاختلاقات من طبيعة الإنسان نفسه فإنه يصعب أن نتوقع أى شيء سوى حركة جدلية، لا نتوقع سوى عودة أو تكرار لميول معينة أساسية واتجاهات فى أشكال تاريخية مختلفة. هذا ما وصلنا إليه حتى الآن، رغم المجهودات الجيدة التى بُذلت لكى ننهى هذا المسار . ولا يمكن أن نسميه تشاؤما لو توقع المرء مواصلة المسار فى المستقبل.

ملحق بيلوجرافيا مختصرة

Abbagnano, N. *Storia della filosofia: II, parte seconda.* Turin, 1950.

Adamson, R. *The Development of Modern Philosophy, with other Lectures and Essays.* Edinburgh, 1908 (2nd edition).

Alexander, A. B. D. *A Short History of Philosophy.* Glasgow, 1922 (3rd edition).

Bosanquet, B. *A History of Aesthetic.* London, 1892.

Bréhier, E. *Histoire de la philosophie: II, deuxième partie.* Paris, 1944. (Bréhier's work is one of the best histories of philosophy, and it contains brief, but useful, bibliographies.)

Histoire de la philosophie allemande. Paris, 1933 (2nd edition).

Castell, A. *An Introduction to Modern Philosophy in Six Problems.* New York, 1943.

Catlin, G. *A History of the Political Philosophers.* London, 1950.

Collins, J. *A History of Modern European Philosophy.* Milwaukee, 1954. (This work by a Thomist can be highly recommended. It contains useful bibliographies.)

God in Modern Philosophy. London, 1960. (In the relevant period this work contains treatments of Hegel, Feuerbach, Marx and Kierkegaard.)

De Ruggiero, G. *Storia della filosofia: IV, la filosofia moderna. L'età del romanticismo.* Bari, 1943.

Hegel. Bari, 1948.

Deussen, P. *Allgemeine Geschichte der Philosophie: II, 3, Neuere Philosophie von Descartes bis Schopenhauer.* Leipzig, 1922 (3rd edition).

Devaux, P. *De Thalès à Bergson. Introduction historique à la philosophie.* Liège, 1948.

Erdmann, J. E. *A History of Philosophy: II, Modern Philosophy,* translated by W. S. Hough. London, 1889, and subsequent editions.

Falckenberg, R. *Geschichte der neuern Philosophie.* Berlin, 1921 (8th edition).

Fischer, K. *Geschichte der neuern Philosophie.* 10 vols. Heidelberg, 1897–1904. (This work includes separate volumes on Fichte, Schelling, Hegel and Schopenhauer, as listed under these names.)

Fischl, J. *Geschichte der Philosophie,* 5 vols. III, *Aufklärung und deutscher Idealismus.* IV, *Positivismus und Materialismus.* Vienna, 1950.

Fuller, B. A. G. *A History of Philosophy.* New York, 1945 (revised edition).

Hegel, G. W. F. *Lectures on the History of Philosophy*, translated by E. S. Haldane and F. H. Simson. Vol. III. London, 1895. (Hegel's history of philosophy forms part of his system.)

Heimsoeth, H. *Metaphysik der Neuzeit*. Munich, 1929.

Hirschberger, J. *The History of Philosophy*, translated by A. Fuerst, 2 vols. Milwaukee, 1959. (The second volume treats of modern philosophy.)

Höffding, H. *A History of Philosophy* (modern), translated by B. E. Meyer, 2 vols. London, 1900 (American reprint, 1924).

A Brief History of Modern Philosophy, translated by C. F. Sanders, London, 1912.

Jones, W. T. *A History of Western Philosophy*: II, *The Modern Mind*. New York, 1952.

Klimke, F., S.J. and Colomer, E., S.J. *Historia de la filosofía*. Barcelona, 1961 (3rd edition).

Marías, J. *Historia de la filosofía*. Madrid, 1941.

Meyer, H. *Geschichte der abendländischen Weltanschauung*: IV, *Von der Renaissance zum deutschen Idealismus*: V, *Die Weltanschauung der Gegenwart*. Würzburg, 1950.

Oesterreich, T. K. *Die deutsche Philosophie des XIX Jahrhunderts*. Berlin, 1923 (reproduction, 1953). (This is the fourth volume of the new revised edition of Ueberweg's *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. It contains extensive bibliographies and is useful as a work of reference.)

Randall, H., Jr. *The Making of the Modern Mind*. Boston, 1940 (revised edition).

Rogers, A. K. *A Student's History of Philosophy*. New York, 1954 (3rd edition reprinted). (A straightforward textbook.)

Russell, Bertrand. *History of Western Philosophy and its connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day*. London, 1946, and reprints.

Wisdom of the West. An Historical Survey of Western Philosophy in its Social and Political Setting. London, 1959. (For German philosophy in the nineteenth century the last-named work is to be preferred to the first.)

Sabine, G. H. *A History of Political Theory*. London, 1941. (A valuable study of the subject.)

Schilling, K. *Geschichte der Philosophie*: II, *Die Neuzeit*. Munich, 1953. (Contains useful bibliographies.)

Souilhé, J. *La philosophie chrétienne de Descartes à nos jours*. 2 vols. Paris, 1934.

Thilly, F. *A History of Philosophy*, revised by L. Wood. New York, 1951.

Thonnard, F. J. *Précis d'histoire de la philosophie*. Paris, 1941 (revised edition).
Turner, W. *History of Philosophy*. Boston and London, 1903.
Vorländer, K. *Geschichte der Philosophie: II, Philosophie der Neuzeit*. Leipzig, 1919 (5th edition).
Webb, C. C. J. *A History of Philosophy*. (Home University Library.) London, 1915 and reprints.
Windelband, W. *A History of Philosophy, with especial reference to the Formation and Development of its Problems and Conceptions*, translated by J. A. Tufts. New York and London, 1952 (reprint of 1901 edition). (This notable work treats the history of philosophy according to the development of problems.)
Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, edited by H. Heimsoeth with a concluding chapter, *Die Philosophie im 20 Jahrhundert mit einer Uebersicht über den Stand der philosophie-geschichtlichen Forschung*. Tübingen, 1935.
Wright, W. K. *A History of Modern Philosophy*. New York, 1941.

Benz, R. *Die deutsche Romantik*, Leipzig, 1937.
Cassirer, E. *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit: III, Die nachkantischen Systeme*. Berlin, 1920.
Delbos, V. *De Kant aux Postkantiens*. Paris, 1940.
Flügel, O. *Die Religionsphilosophie des absoluten Idealismus: Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer*. Langensalza, 1905.
Gardeil, H.-D. *Les étages de la philosophie idéaliste*. Paris, 1935.
Groos, H. *Der deutsche Idealismus und das Christentum*. Munich, 1927.
Hartmann, N. *Die Philosophie des deutschen Idealismus*. Berlin, 1960. 2nd edition (originally 2 vols., 1923–9).
Haym, R. *Die romantische Schule*. Berlin, 1928 (5th edition).
Hirsch, E. *Die idealistische Philosophie und das Christentum*. Gütersloh, 1926.
Kircher, E. *Philosophie der Romantik*. Jena, 1906.
Kroner, R. *Von Kant bis Hegel*. 2 vols. Tübingen, 1921–4. (This work and that of N. Hartmann are classical treatments of the subject, from different points of view.)
Lutgert, W. *Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende*. Gütersloh, 1923.
Maréchal, J., S.J. *Le point de départ de la métaphysique*. Cahier IV: *Le système idéaliste chez Kant et les postkantiens*. Paris, 1947.

Michelet, C. L. *Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel.* 2 vols. Berlin, 1837–8.
Entwicklungsgeschichte der neuesten deutschen Philosophie. Berlin, 1843.

Sämmtliche Werke, edited by I. H. Fichte. 8 vols. Berlin, 1845–6.
Nachgelassene Werke, edited by I. H. Fichte. 3 vols. Bonn, 1834–5.
Werke, edited by F. Medicus. 6 vols. Leipzig, 1908–12. (This edition does not contain all Fichte's works.)
Fichtes Briefwechsel, edited by H. Schulz. 2 vols. Leipzig, 1925.
Die Schriften zu J. G. Fichte's Atheismus-streit, edited by H. Lindau. Munich, 1912.
Fichte und Forberg. Die philosophischen Scriften zum Atheismus-streit, edited by F. Medicus. Leipzig, 1910.
The Science of Knowledge, translated by A. E. Kroeger. Philadelphia, 1868; London, 1889.
New Exposition of the Science of Knowledge, translated by A. E. Kroeger. St. Louis, 1869.
The Science of Rights, translated by A. E. Kroeger. Philadelphia, 1869; London, 1889.
The Science of Ethics, translated by A. E. Kroeger. London, 1907.
Fichte's Popular Works, translated, with a memoir of Fichte, by W. Smith. 2 vols. London, 1889 (4th edition).
Addresses to the German Nation, translated by R. F. Jones and G. H. Turnbull. Chicago, 1922.
J. G. Fichtes Leben und literarischer Briefwechsel, by I. H. Fichte. Leipzig, 1862 (2nd edition).

Adamson, R. *Fichte.* Edinburgh and London, 1881.
Bergmann, E. *Fichte der Erzieher.* Leipzig, 1928 (2nd edition).
Engelbrecht, H. C. *J. G. Fichte: A Study of His Political Writings with special Reference to His Nationalism.* New York, 1933.
Fischer, K. *Fichtes Leben, Werke und Lehre.* Heidelberg, 1914 (4th edition).
Gogarten, F. *Fichte als religiöser Denker.* Jena, 1914.
Gueroult, M. *L'évolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte.* 2 vols. Paris, 1930.
Heimsoeth, H. *Fichte.* Munich, 1923.
Hirsch, E. *Fichtes Religionsphilosophie.* Göttingen, 1914.
Christentum und Geschichte in Fichtes Philosophie. Göttingen, 1920.

Léon, X. *La philosophie de Fichte*. Paris, 1902.
Fichte et son temps. 2 vols. (in 3). Paris, 1922–7.
Pareyson, L. *Fichte*. Turin, 1950.
Rickert, H. *Fichtes Atheismusstreit und die kantische Philosophie*. Berlin, 1899.
Ritzel, W. *Fichtes Religionsphilosophie*. Stuttgart, 1956.
Stine, R. W. *The Doctrine of God in the Philosophy of Fichte*. Philadelphia, 1945 (dissertation).
Thompson, A. B. *The Unity of Fichte's Doctrine of Knowledge*. Boston, 1896.
Turnbull, G. H. *The Educational Theory of Fichte*. London, 1926.
Wallner, F. *Fichte als politischer Denker*. Halle, 1926.
Wundt, M. *Fichte*. Stuttgart, 1937 (2nd edition).

Sämmtliche Werke, edited by K. F. A. Schelling. *Erste Abteilung*, 10 vols., 1856–61; *Zweite Abteilung*, 4 vols. 1856–8. Stuttgart and Augsburg.
Werke, edited by M. Schröter. 6 vols. Munich, 1927–8; 2 supplementary vols. Munich, 1943–56.
Of Human Freedom, translated by J. Gutman. Chicago, 1936.
The Ages of the World, translated by F. Bolman, Jr. New York, 1942.
The Philosophy of Art: An Oration on the Relation between the Plastic Arts and Nature, translated by A. Johnson. London, 1845.
Essais, translated by S. Jankélévitch. Paris, 1946.
Introduction à la philosophie de la mythologie, translated by S. Jankélévitch. Paris, 1945.

Bausola, A. *Saggi sulla filosofia di Schelling*. Milan, 1960.
Benz, E. *Schelling, Werden und Wirkung seines Denkens*. Zürich and Stuttgart, 1955.
Bréhier, E. *Schelling*. Paris, 1912.
Dekker, G. *Die Rückwendung zum Mythos. Schellings letzte Wandlung*. Munich and Berlin, 1930.
Drago del Boca, S. *La filosofia di Schelling*. Florence, 1943.
Fischer, K. *Schellings Leben, Werke und Lehre*. Heidelberg, 1902 (3rd edition).
Fuhrmans, H. *Schellings letzte Philosophie. Die negative und positive Philosophie im Einsatz des Spätidealismus*. Berlin, 1940.
Schellings Philosophie der Weltalter. Düsseldorf, 1954.

Gibelin, J. *L'ésthetique de Schelling d'après la philosophie de l'art.* Paris, 1934.
Gray-Smith, R. *God in the Philosophy of Schelling*. Philadelphia, 1933 (dissertation).
Hirsch, E. D., Jr. *Wordsworth and Schelling*. London, 1960.
Jankélévitch, V. *L'odysée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling*. Paris, 1933.
Jaspers, K. *Schelling: Grösse und Verhängnis*. Munich, 1955.
Knittermeyer, H. *Schelling und die romantische Schule*. Munich, 1929.
Koehler, E. *Schellings Wendung zum Theismus*. Leipzig, 1932 (dissertation).
Massolo, A. *Il primo Schelling*. Florence, 1953.
Mazzei, V. *Il pensiero etico-politico di Friedrich Schelling*. Rome, 1938.
Noack, L. *Schelling und die Philosophie der Romantik*. Berlin, 1859.
Schulz, W. *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*. Stuttgart and Cologne, 1955.
Watson, J. *Schelling's Transcendental Idealism*. Chicago, 1892 (2nd edition).

For a further bibliography see: *Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling. Eine Bibliographie*, by G. Schneeberger. Bern, 1954.

Werke, Berlin, 1835–64. (Section I, theology, 13 vols.; Section II, sermons, 10 vols.; Section III, philosophy, 9 vols.)
Werke (selections), edited by O. Braun. 4 vols. Leipzig, 1910–13.
Addresses on Religion, translated by J. Oman. London, 1894.
The Theology of Schleiermacher, a Condensed Presentation of His Chief Work 'The Christian Faith', by G. Cross. Chicago, 1911.

Baxmann, R. *Schleiermacher, sein Leben und Wirken*. Elberfeld, 1868.
Brandt, R. B. *The Philosophy of Schleiermacher*. New York, 1941.
Dilthey, W. *Leben Schleiermachers*. Berlin, 1920 (2nd edition).
Fluckinger, F. *Philosophie und Theologie bei Schleiermacher*. Zürich, 1947.
Keppstein, T. *Schleiermachers Weltbild und Lebensanschauung*. Munich, 1921.
Neglia, F. *La filosofia della religione di Schleiermacher*. Turin, 1952.
Neumann, J. *Schleiermacher*. Berlin, 1936.
Reble, A. *Schleiermachers Kulturphilosophie*. Erfurt, 1935.
Schultz, L. W. *Das Verhältnis von Ich und Wirklichkeit in der religiösen Antropologie Schleiermachers*. Göttingen, 1935.
Schutz, W. *Schleiermacher und der Protestantismus*. Hamburg, 1957.

Visconti, L. *La dottrina educativa di F. D. Schleiermacher.* Florence, 1920.

Wendland, I. *Die religiöse Entwicklung Schleiermachers.* Tübingen, 1915.

Werke, Jubiläumsausgabe, edited by H. G. Glockner. 26 vols. Stuttgart, 1927–39. The first 20 vols., containing Hegel's writings, are a reprint of the 1832–87 edition (19 vols.). Vols. 21–2 contain Glockner's *Hegel* and Vols. 23–6 his *Hegel-Lexikon.*

Sämmtliche Werke, kritische Ausgabe, edited by G. Lasson and J. Hoffmeister. This critical edition, originally published at Leipzig (F. Meiner), was begun by G. Lasson (1862–1932) in 1905. On Lasson's death it was continued by J. Hoffmeister, and from 1949 it was published at Hamburg (F. Meiner). It was planned to contain 24 (later 26 and then 27) vols. Some of the vols. went through several editions. For example, a third edition of Vol. 2 (*Die Phänomenologie des Geistes*) appeared in 1929 and a third edition of Vol. 6 (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*) in 1930. The total work remains unfinished.

Sämmtliche Werke, neue kritische Ausgabe, edited by J. Hoffmeister. This edition, planned to contain 32 vols., is published at Hamburg (F. Meiner) and is designed both to complete and to supersede the Lasson-Hoffmeister edition, now known as the *Erste kritische Ausgabe.* The situation is somewhat complicated as some of the volumes of the Lasson-Hoffmeister edition are being taken over by the new critical edition. For instance, the first part of Hoffmeister's edition of Hegel's *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie,* which was published in 1940 as Vol. 15*a* in the *Kritische Ausgabe,* becomes Vol. 20 in the *Neue kritische Ausgabe.* Again, the first volume of Hoffmeister's edition of letters written by and to Hegel (1952) bore the title *Kritische Ausgabe* and mention was made of Lasson as the original editor, whereas the second volume (1953) bore the title *Neue kritische Ausgabe* and no mention was made of Lasson. (The *Briefe von und an Hegel* form Vols. 27–30 in the new critical edition.)

Hegels theologische Jugendschriften, edited by H. Nohl. Tübingen, 1907.

Dokumente zu Hegels Entwicklung, edited by J. Hoffmeister. Stuttgart, 1936.

G. W. F. Hegel: Early Theological Writings, translated by T. M. Knox with an introduction by R. Kroner. Chicago, 1948.

The Phenomenology of Mind, translated by J. Baillie. London, 1931 (2nd edition).

Encyclopaedia of Philosophy, translated and annotated by G. E. Mueller New York, 1959.
Science of Logic, translated by W. H. Johnston and L. G. Struthers. 2 vols. London, 1929. (This is the so-called 'Greater Logic' of Hegel.)
The Logic of Hegel, translated from the Encyclopaedia of the Philosophical Sciences, translated by W. Wallace. Oxford, 1892 (2nd edition). (This is the so-called 'Lesser Logic'.)
Hegel's Philosophy of Mind, translated from the Encyclopaedia of the Philosophical Sciences, translated by W. Wallace. Oxford, 1894.
The Philosophy of Right, translated and annotated by T. M. Knox. Oxford, 1942.
Philosophy of History, translated by J. Sibree. London, 1861.
The Philosophy of Fine Art, translated by F. P. B. Osmaston. 4 vols. London, 1920.
Lectures on the Philosophy of Religion, together with a Work on the Proofs of the Existence of God, translated by E. B. Speirs and J. B. Sanderson. 3 vols. London, 1895 (reprint 1962).
Lectures on the History of Philosophy, translated by E. S. Haldane and F. H. Simpson. 3 vols. London, 1892–6.

Adams, G. P. *The Mystical Element in Hegel's Early Theological Writings*. Berkeley, 1910.
Aspelin, G. *Hegels Tübinger Fragment*. Lund, 1933.
Asveld, P. *La pensée religieuse du jeune Hegel. Liberté et aliénation*. Louvain, 1953.
Baillie, J. *The Origin and Significance of Hegel's Logic*. London, 1901.
Balbino, G. *Der Grundirrtum Hegels*. Graz, 1914.
Brie, S. *Der Volksgeist bei Hegel und die historische Rechtsschule*. Berlin, 1909.
Bullinger, A. *Hegelsche Logik und gegenwärtig herrschender antihegelische Unverstand*. Munich, 1901.
Bülow, F. *Die Entwicklung der Hegelschen Sozialphilosophie*. Leipzig, 1920.
Caird, E. *Hegel*. London and Edinburgh, 1883. (This is still an excellent introduction to Hegel.)
Cairns, H. *Legal Philosophy from Plato to Hegel*. Baltimore, 1949.
Coreth, E., S.J. *Das dialektische Sein in Hegels Logik*. Vienna, 1952.
Cresson, A. *Hegel, sa vie, son œuvre*. Paris, 1949.
Croce, B. *What is Living and What is Dead in the Philosophy of Hegel*, translated by D. Ainslie. London, 1915.
Cunningham, G. W. *Thought and Reality in Hegel's System*. New York, 1910.

De Ruggiero, G. *Hegel*. Bari, 1948.
Dilthey, W. *Die Jugendgeschichte Hegels*. Berlin, 1905. (Contained in Dilthey's *Gesammelte Schriften*, IV; Berlin, 1921.)
Dulckeit, G. *Die Idee Gottes im Geiste der Philosophie Hegels*. Munich, 1947.
Emge, C. A. *Hegels Logik und die Gegenwart*. Karlsruhe, 1927.
Findlay, J. N. *Hegel. A Re-Examination*. London, 1958. (A sympathetic and systematic account of Hegel's philosophy, in which the metaphysical aspect is minimized.)
Fischer, K. *Hegels Leben, Werke und Lehre*. 2 vols. Heidelberg, 1911 (2nd edition).
Foster, M. B. *The Political Philosophies of Plato and Hegel*. Oxford, 1935.
Glockner, H. *Hegel*. 2 vols. Stuttgart. (Vols. 21 and 22 in Glockner's edition of Hegel's *Works* mentioned above.)
Grégoire, F. *Aux sources de la pensée de Marx: Hegel, Feuerbach*. Louvain, 1947.
Études hégéliennes. Louvain, 1958.
Häring, T. *Hegel, sein Wollen und sein Werk*. 2 vols. Leipzig, 1929–38.
Haym, R. *Hegel und seine Zeit*. Leipzig, 1927 (2nd edition).
Heimann, B. *System und Methode in Hegels Philosophie*. Leipzig, 1927.
Hoffmeister, J. *Hölderlin und Hegel*. Tübingen, 1931.
Goethe und der deutsche Idealismus. Eine Einführung zu Hegels Realphilosophie. Leipzig, 1932.
Die Problematik des Völkerbundes bei Kant und Hegel. Tübingen, 1934.
Hyppolite, J. *Genèse et structure de la Phénomenologie de l'Esprit de Hegel*. Paris, 1946. (A very valuable commentary.)
Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel. Paris, 1948.
Logique et existence: Essai sur la logique de Hegel. Paris, 1953.
Iljin, I. *Die Philosophie Hegels als kontemplative Gotteslehre*. Bern, 1946.
Kojève, A. *Introduction à la lecture de Hegel*. Paris, 1947 (2nd edition). (The author gives an atheistic interpretation of Hegel.)
Lakebrink, B. *Hegels dialektische Ontologie und die thomistiche Analektik*. Cologne, 1955.
Lasson, G. *Was heisst Hegelianismus?* Berlin, 1916.
Einführung in Hegels Religionsphilosophie. Leipzig, 1930. (This book constitutes an introduction to Vol. 12 of Lasson's critical edition of Hegel's *Works*, mentioned above. There are similar introductions by Lasson; for example, *Hegel als Geschichtsphilosoph*, Leipzig, 1920.)

Litt, T. *Hegel. Versuch einer kritischen Erneuerung*. Heidelberg, 1953.
Lukács, G. *Der junge Hegel. Ueber die Beziehungen von Dialektik und Oekonomie*. Berlin, 1954 (2nd edition). (The author writes from the Marxist point of view.)
Maggiore, G. *Hegel*. Milan, 1924.
Maier, J. *On Hegel's Critique of Kant*. New York, 1939.
Marcuse, M. *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory*. New York, 1954 (2nd edition).
McTaggart, J. McT. E. *Commentary on Hegel's Logic*. Cambridge, 1910.
Studies in the Hegelian Dialectic. Cambridge, 1922 (2nd edition).
Studies in Hegelian Cosmology. Cambridge, 1918 (2nd edition).
Moog, W. *Hegel und die Hegelsche Schule*. Munich, 1930.
Mure, G. R. G. *An Introduction to Hegel*. Oxford, 1940. (Stresses Hegel's relation to Aristotle.)
A Study of Hegel's Logic. Oxford, 1950.
Negri, A. *La presenza di Hegel*. Florence, 1961.
Niel, H., S.J. *De la médiation dans la philosophie de Hegel*. Paris, 1945. (A study of Hegel's philosophy in the light of the pervading concept of mediation.)
Nink, C., S.J. *Kommentar zu den grundlegenden Abschnitten von Hegels Phänomenologie des Geistes*. Regensburg, 1931.
Ogiermann, H. A., S.J. *Hegels Gottesbeweise*. Rome, 1948.
Olgiati, F. *Il panlogismo hegeliano*. Milan, 1946.
Pelloux, L. *La logica di Hegel*. Milan, 1938.
Peperzak, A. T. B. *Le jeune Hegel et la vision morale du monde*. The Hague, 1960.
Pringle-Pattison, A. S. (=A. Seth). *Hegelianism and Personality*. London, 1893 (2nd edition).
Reyburn, H. A. *The Ethical Theory of Hegel: A Study of the Philosophy of Right*. Oxford, 1921.
Roques, P. *Hegel, sa vie et ses œuvres*. Paris, 1912.
Rosenkranz, K. *G. W. F. Hegels Leben*. Berlin, 1844.
Erläuterungen zu Hegels Enzyklopädie der Philosophie. Berlin, 1870.
Rosenzweig, F. *Hegel und der Staat*. 2 vols. Oldenburg, 1920.
Schmidt, E. *Hegels Lehre von Gott*. Gütersloh, 1952.
Schneider, R. *Schellings und Hegels schwäbische Geistesahnen*. Würzburg, 1938.
Schwarz, J. *Die anthropologische Metaphysik des jungen Hegel*. Hildesheim, 1931.
Hegels philosophische Entwicklung. Frankfurt a. M., 1938.
Specht, E. K. *Der Analogiebegriff bei Kant and Hegel*. Cologne, 1952.

Stace, W. T. *The Philosophy of Hegel*. London, 1924 (new edition, New York, 1955). (A systematic and clear account.)
Steinbüchel, T. *Das Grundproblem der Hegelschen Philosophie*. Vol. 1. Bonn, 1933. (The author, a Catholic priest, died before the completion of the work.)
Stirling, J. H. *The Secret of Hegel*. London, 1865.
Teyssedre, B. *L'ésthetique de Hegel*. Paris, 1958.
Vanni Rovighi, S. *La concezione hegeliana della Storia*. Milan, 1942.
Wacher, H. *Das Verhältnis des jungen Hegel zu Kant*. Berlin, 1932.
Wahl, J. *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*. Paris, 1951 (2nd edition). (A valuable study.)
Wallace, W. *Prolegomena to the Study of Hegel's Philosophy and especially of his Logic*. Oxford, 1894 (2nd edition).
Weil, E. *Hegel et l'état*. Paris, 1950.

Werke, edited by J. Frauenstädt. 6 vols. Leipzig, 1873–4 (and subsequent editions). New edition by A. Hübscher, Leipzig, 1937–41.
Sämmtliche Werke, edited by P. Deussen and A. Hübscher. 16 vols. Munich, 1911–42.
On the Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason, and On the Will in Nature, translated by K. Hillebrand. London, 1907 (revised edition).
The World as Will and Idea, translated by R. B. Haldane and J. Kemp. 3 vols. London, 1906 (5th edition).
The Basis of Morality, translated by A. B. Bullock. London, 1903.
Selected Essays, translated by E. B. Bax. London, 1891.

Beer, M. *Schopenhauer*. London, 1914.
Caldwell, W. *Schopenhauer's System in Its Philosophical Significance*. Edinburgh, 1896.
Copleston, F. C., S.J. *Arthur Schopenhauer, Philosopher of Pessimism*. London, 1946.
Costa, A. *Il pensiero religioso di Arturo Schopenhauer*. Rome, 1935.
Covotti, A. *La vita a il pensiero di A. Schopenhauer*. Turin, 1909.
Cresson, A. *Schopenhauer*. Paris, 1946.
Faggin, A. *Schopenhauer, il mistico senza Dio*. Florence, 1951.
Fauconnet, A. *L'ésthetique de Schopenhauer*. Paris, 1913.
Frauenstädt, J. *Schopenhauer-Lexikon*. 2 vols. Leipzig, 1871.
Grisebach, E. *Schopenhauer*. Berlin, 1897.
Hasse, H. *Schopenhauers Erkenntnislehre*. Leipzig, 1913.

Hübscher, A. *Arthur Schopenhauer. Ein Lebensbild.* Wiesbaden, 1949 (2nd edition).
Knox, I. *Aesthetic Theories of Kant, Hegel and Schopenhauer.* New York, 1936.
McGill, V. J. *Schopenhauer, Pessimist and Pagan.* New York, 1931.
Méry, M. *Essai sur la causalité phénoménale selon Schopenhauer.* Paris, 1948.
Neugebauer, P. *Schopenhauer in England, mit besonderer Berüktsichtigung seines Einflusses auf die englische Literatur.* Berlin, 1931.
Padovani, U. A. *Arturo Schopenhauer: L'ambiente, la vita, le opere.* Milan, 1934.
Robot, T. *La philosophie de Schopenhauer.* Paris, 1874.
Ruyssen, T. *Schopenhauer.* Paris, 1911.
Sartorelli, F. *Il pessimismo di Arturo Schopenhauer, con particolare riferimento alla dottrina del diritto e dello Stato.* Milan, 1951.
Schneider, W. *Schopenhauer.* Vienna, 1937.
Seillière, E. *Schopenhauer,* Paris. 1912.
Simmel, G. *Schopenhauer und Nietzsche.* Leipzig, 1907.
Siwek, P., S.J. *The Philosophy of Evil* (Ch. X). New York, 1951.
Volkelt, J. *Arthur Schopenhauer, seine Persönlichkeit, seine Lehre, seine Glaube.* Stuttgart, 1907 (3rd edition).
Wallace, W. *Schopenhauer.* London, 1891.
Whittaker, T. *Schopenhauer.* London, 1909.
Zimmern, H. *Schopenhauer: His Life and Philosophy.* London, 1932 (revised edition). (A short introduction.)
Zint, H. *Schopenhauer als Erlebnis.* Munich and Basel, 1954.

Sämmtliche Werke, edited by L. Feuerbach (the philosopher himself). 10 vols. Leipzig, 1846–66.
Sämmtliche Werke, edited by W. Bolin and F. Jodl. 10 vols. Stuttgart, 1903–11.
The Essence of Christianity, translated by G. Eliot. New York, 1957. (London, 1881, 2nd edition, with translator's name given as M. Evans.)

Arvon, H. *Ludwig Feuerbach ou la transformation du sacré.* Paris, 1957.
Bolin, W. *Ludwig Feuerbach, sein Wirken und seine Zeitgenossen.* Stuttgart, 1891.
Chamberlin, W. B. *Heaven Wasn't His Destination: The Philosophy of Ludwig Feuerbach.* London, 1941.

Engels, F. *Ludwig Feuerbach and the Outcome of Classical German Philosophy*. (Contained in *Karl Marx, Selected Works*, edited by C. P. Dutt. See under Marx and Engels.)
Grégoire, F. *Aux Sources de la pensée de Marx, Hegel, Feuerbach*. Louvain, 1947.
Grün, K. *Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass*. 2 vols. Leipzig, 1874.
Jodl, F. *Ludwig Feuerbach*. Stuttgart, 1904.
Lévy, A. *La philosophie de Feuerbach et son influence sur la littérature allemande*. Paris, 1904.
Lombardi, F. *Ludwig Feuerbach*. Florence, 1935.
Löwith, K. *Von Hegel bis Nietzsche*. Zurich, 1941.
Nüdling, G. *Ludwig Feuerbachs Religionsphilosophie*. Paderborn, 1936.
Rawidowicz, S. *Ludwig Feuerbachs Philosophie*. Berlin, 1931.
Schilling, W. *Feuerbach und die Religion*. Munich, 1957.
Secco, L. *L'etica nella filosofia di Feuerbach*. Padua, 1936.

Marx-Engels, Historisch-kritische Gesamtausgabe: Werke, Schriften, Briefe, edited by D. Ryazanov (from 1931 by V. Adoratsky). Moscow and Berlin. This critical edition, planned to contain some 42 vols., was undertaken by the Marx-Engels Institute in Moscow. It remains, however, sadly incomplete. Between 1926 and 1935 there appeared 7 vols. of the writings of Marx and Engels, with a special volume to commemorate the fortieth anniversary of Engels' death. And between 1929 and 1931 there appeared 4 vols. of correspondence between Marx and Engels.
Karl Marx–Friedrich Engels, Werke. 5 vols. Berlin, 1957–9. This edition, based on the one mentioned above, covers the writings of Marx and Engels up to November 1848. It is published by the Dietz Verlag. And a large number of the works of Marx and Engels have been reissued in this publisher's Library of Marxism-Leninism (*Bücherei des Marximus-Leninismus*).
Gesammelte Schriften von Karl Marx und Friedrich Engels, 1852–1862, edited by D. Ryazanov. 2 vols. Stuttgart, 1920 (2nd edition). (Four volumes were contemplated.)
Aus dem literarischen Nachlass von Karl Marx, Friedrich Engels und Friedrich Lassalle, 1841–1850, edited by F. Mehring. 4 vols. Berlin and Stuttgart, 1923 (4th edition).
Karl Marx. Die Frühschriften, edited by S. Landshut. Stuttgart, 1953.
Der Briefwechsel zwischen F. Engels und K. Marx, edited by A. Bebel and E. Bernstein. 4 vols. Stuttgart, 1913.

A number of the writings of Marx and Engels have been translated into English for the Foreign Languages Publishing House in Moscow and have been published in London (Lawrence and Wishart). For example: Marx's *The Poverty of Philosophy* (1956), Engels' *Anti-Dühring* (1959, 2nd edition) and *Dialectics of Nature* (1954), and *The Holy Family* (1957) by Marx and Engels.

Of older translations one can mention the following. Marx: *A Contribution to the Critique of Political Economy* (New York, 1904); *Selected Essays*, translated by H. J. Stenning (London and New York, 1926); *The Poverty of Philosophy* (New York, 1936). Engels: *The Origin of the Family, Private Property and the State* (Chicago, 1902); *Ludwig Feuerbach* (New York, 1934); *Herr Dühring's Revolution in Science*, i.e. *Anti-Dühring* (London, 1935). Marx and Engels: *The German Ideology* (London, 1938).

There are several English translations of *Capital*. For example: *Capital*, revised and amplified according to the 4th German edition by E. Untermann (New York, 1906), and the two-volume edition of *Capital* in the Everyman Library (London), introduced by G. D. H. Cole and translated from the 4th German edition by E. and C. Paul.

Of the English editions of *The Communist Manifesto* we can mention that by H. J. Laski: *Communist Manifesto: Socialist Landmark*, with an introduction (London, 1948).

Other Writings

Marx-Engels. Selected Correspondence. London, 1934.

Karl Marx. Selected Works, edited by C. P. Dutt. 2 vols. London and New York, 1936, and subsequent editions.

Karl Marx. Selected Writings in Sociology and Social Philosophy, edited by T. Bottomore and M. Rubel. London, 1956.

Three Essays by Karl Marx, translated by R. Stone. New York, 1947.

Karl Marx and Friedrich Engels. Basic Writings on Politics and Philosophy, edited by L. S. Feuer. New York, 1959.

Acton, H. B. *The Illusion of the Epoch, Marxism-Leninism as a Philosophical Creed.* London, 1955. (An excellent criticism.)

Adams, H. P. *Karl Marx in His Earlier Writings.* London, 1940.

Adler, M. *Marx als Denker.* Berlin, 1908.

Engels als Denker. Berlin, 1921.

Aron, R., and Others. *De Marx au Marxisme.* Paris, 1948.

Aron, H. *Le marxisme.* Paris, 1955.

Baas, E. *L'humanisme marxiste.* Paris, 1947.

Barbu, Z. *Le développement de la pensée dialectique.* (By a Marxist.) Paris, 1947.

Bartoli, H. *La doctrine économique et sociale de Karl Marx.* Paris, 1950.
Beer, M. *Life and Teaching of Karl Marx,* translated by T. C. Partington and H. J. Stenning. London, 1934 (reprint).
Bekker, K. *Marx's philosophische Entwicklung, sein Verhältnis zu Hegel.* Zürich, 1940.
Berdiaeff, N. *Christianity and Class War.* London, 1934.
The Origin of Russian Communism. London, 1937.
Berlin, I. *Karl Marx.* London, 1939 and subsequent editions. (A useful small biographical study.)
Bober, M. *Karl Marx's Interpretation of History.* Cambridge (U.S.A.), 1927.
Bohm-Bawerk, E. von. *Karl Marx and The Close of His System.* London, 1898.
Boudin, L. B. *Theoretical System of Karl Marx in the Light of Recent Criticism.* Chicago, 1907.
Bouquet, A. C. *Karl Marx and His Doctrine.* London and New York, 1950. (A small work published by the S.P.C.K.)
Calvez, J.-V. *La pensée de Karl Marx.* Paris, 1956. (An outstanding study of Marx's thought.)
Carr, H. *Karl Marx. A Study in Fanaticism.* London, 1934.
Cornu, A. *Karl Marx, sa vie et son œuvre.* Paris, 1934.
The Origins of Marxian Thought. Springfield (Illinois), 1957.
Cottier, G. M.-M. *L'athéisme du jeune Marx: ses origines hégéliennes.* Paris, 1959.
Croce, B. *Historical Materialism and the Economics of Karl Marx,* translated by C. M. Meredith. Chicago, 1914.
Desroches, H. C. *Signification du marxisme.* Paris, 1949.
Drahn, E. *Friedrich Engels.* Vienna and Berlin, 1920.
Gentile, G. *La filosofia di Marx.* Milan, 1955 (new edition).
Gignoux, C. J. *Karl Marx.* Paris, 1950.
Grégoire, F. *Aux sources de la pensée de Marx: Hegel, Feuerbach.* Louvain, 1947.
Haubtmann, P. *Marx et Proudhon: leurs rapports personels,* 1844–47. Paris, 1947.
Hook, S. *Towards the Understanding of Karl Marx.* New York, 1933.
From Hegel to Marx. New York, 1936.
Marx and the Marxists. Princeton, 1955.
Hyppolite, J. *Études sur Marx et Hegel.* Paris, 1955.
Joseph, H. W. B. *Marx's Theory of Value.* London, 1923.
Kamenka. E. *The Ethical Foundations of Marxism.* London, 1962.
Kautsky, K. *Die historische Leistung von Karl Marx.* Berlin, 1908.
Laski, H. J. *Karl Marx.* London, 1922.
Lefebvre, H. *Le matérialisme dialectique.* Paris, 1949 (3rd edition).
Le marxisme. Paris, 1958. (By a Marxist author.)

Leff, G. *The Tyranny of Concepts: A Critique of Marxism*. London, 1961.
Lenin, V. I. *The Teachings of Karl Marx*. New York, 1930.
Marx, Engels, Marxism. London, 1936.
Liebknecht, W. *Karl Marx, Biographical Memoirs*. Chicago, 1901.
Loria, A. *Karl Marx*. New York, 1920.
Löwith, K. *Von Hegel bis Nietzsche*. Zürich, 1947.
Lunau, H. *Karl Marx und die Wirklichkeit*. Brussels, 1937.
Marcuse, H. *Reason and Revolution*. London, 1941.
Mandolfo, R. *Il materialismo storico in Friedrich Engels*. Genoa, 1912.
Mascolo, D. *Le communisme*. Paris, 1953. (By a Marxist.)
Mayer, G. *Friedrich Engels*. 2 vols. The Hague, 1934 (2nd edition).
Mehring, F. *Karl Marx: the Story of His Life*, translated by E. Fitzgerald. London, 1936. (The standard biography.)
Meyer, A. G. *Marxism. The Unity of Theory and Practice. A Critical Essay*. Cambridge (U.S.A.) and Oxford, 1954.
Nicolaievsky, N. *Karl Marx*. Philadelphia, 1936.
Olgiati, F. *Carlo Marx*. Milan, 1953 (6th edition).
Pischel, G. *Marx giovane*. Milan, 1948.
Plenge, J. *Marx und Hegel*. Tübingen, 1911.
Robinson, J. *An Essay in Marxian Economics*. London, 1942.
Rubel, M. *Karl Marx. Essai de biographie intellectuelle*. Paris, 1957.
Ryazanov, D. *Karl Marx and Friedrich Engels*. New York, 1927.
Karl Marx, Man, Thinker and Revolutionist. London, 1927.
Schlesinger, R. *Marx: His Time and Ours*. London, 1950.
Schwarzschild, L. *Karl Marx*. Paris, 1950.
Seeger, R. *Friedrich Engels*. Halle, 1935.
Somerhausen, L. *L'humanisme agissant de Karl Marx*. Paris, 1946.
Spargo, J. *Karl Marx. His Life and Work*. New York, 1910.
Tönnies, F. *Marx. Leben und Lehre*. Jena, 1921.
Touilleux, P. *Introduction aux systèmes de Marx et Hegel*. Tournai, 1960.
Tucker, R. C. *Philosophy and Myth in Karl Marx*. Cambridge, 1961.
Turner, J. K. *Karl Marx*. New York, 1941.
Vancourt, R. *Marxisme et pensée chrétienne*. Paris, 1948.
Van Overbergh, C. *Karl Marx, sa vie et son œuvre. Bilan du marxisme*. Brussels, 1948 (2nd edition).
Vorländer, K. *Kant und Marx*. Tübingen, 1911.
Marx Engels und Lassalle als Philosophen. Stuttgart, 1920.
Wetter, G. A. *Dialectical Materialism* (based on 4th German edition). London, 1959. (This outstanding work is devoted mainly to the development of Marxism-Leninism in the Soviet Union. But the author treats first of Marx and Engels.)

Samlede Vaerker, edited by A. B. Drachmann, J. L. Herberg and H. O. Lange. 14 vols. Copenhagen, 1901–6. A critical Danish edition of Kierkegaard's *Complete Works* is being edited by N. Thulstrup. Copenhagen, 1951 ff. A German translation of this edition is being published concurrently at Cologne and Olten. (There are, of course, previous German editions of Kierkegaard's writings.)

Papirer (*Journals*), edited by P. A. Heiberg, V. Kuhr and E. Torsting. 20 vols. (11 vols. in 20 parts). Copenhagen, 1909–48.

Breve (*Letters*), edited by N. Thulstrup. 2 vols. Copenhagen, 1954.

There is a Danish *Anthology* of Kierkegaard's writings, *S. Kierkegaard's Vaerker i Udvalg*, edited by F. J. Billeskov-Jansen. 4 vols. Copenhagen, 1950 (2nd edition).

English translations, mainly by D. F. Swenson and W. Lowrie, of Kierkegaard's more important writings are published by the Oxford University Press and the Princeton University Press. Exclusive of the Journals (mentioned separately below) there are 12 vols. up to date, 1936–53. Further references to individual volumes are made in the footnotes to the chapter on Kierkegaard in this book.

Johannes Climacus, translated by T. H. Croxall. London, 1958.

Works of Love, translated by H. and E. Hong. London, 1962.

Journals (selections), translated by A. Dru. London and New York, 1938 (also obtainable in Fontana Paperbacks).

A Kierkegaard Anthology, edited by R. Bretall. London and Princeton, 1946.

Diario, with introduction and notes by C. Fabro (3 vols., Brescia, 1949–52), is a useful Italian edition of selections from Kierkegaard's *Journals* by an author who has also published an *Antologia Kierkegaardiana*, Turin, 1952.

Bense, M. *Hegel und Kierkegaard*. Cologne and Krefeld, 1948.

Bohlin, T. *Sören Kierkegaard, l'homme et l'œuvre*, translated by P. H. Tisseau. Bazoges-en-Pareds, 1941.

Brandes, G. *Sören Kierkegaard*. Copenhagen, 1879.

Cantoni, R. *La coscienza inquieta: S. Kierkegaard*. Milan, 1949.

Castelli, E. (editor). Various Authors. *Kierkegaard e Nietzsche*. Rome, 1953.

Chestov, L. *Kierkegaard et la philosophie existentielle*, translated from the Russian by T. Rageot and B. de Schoezer. Paris, 1948.

Collins, J. *The Mind of Kierkegaard*. Chicago, 1953.

Croxall, T. H. *Kierkegaard Commentary*. London, 1956.
Diem, H. *Die Existenzdialektik von S. Kierkegaard*. Zürich, 1950.
Fabro, C. *Tra Kierkegaard e Marx*. Florence, 1952.
Fabro, C., and Others. *Studi Kierkegaardiani*. Brescia, 1957.
Friedmann, K. *Kierkegaard, the Analysis of His Psychological Personality*. London, 1947.
Geismar, E. *Sören Kierkegaard. Seine Lebensentwicklung und seine Wirksamkeit als Schriftsteller*. Göttingen, 1927.
——— *Lectures on the Religious Thought of Sören Kierkegaard*. Minneapolis, 1937.
Haecker, T. *Sören Kierkegaard*, translated by A. Dru. London and New York, 1937.
Hirsch, E. *Kierkegaardstudien*. 2 vols. Gütersloh, 1930–3.
Höffding, H. *Sören Kierkegaard als Philosoph*. Stuttgart, 1896.
Hohlenberg, J. *Kierkegaard*. Basel, 1949.
Jolivet, R. *Introduction to Kierkegaard*, translated by W. H. Barber. New York, 1951.
Lombardi, F. *Sören Kierkegaard*. Florence, 1936.
Lowrie, W. *Kierkegaard*. London, 1938. (A very full bibliographical treatment.)
——— *Short Life of Kierkegaard*. London and Princeton, 1942.
Martin, H. V. *Kierkegaard the Melancholy Dane*. New York, 1950.
Masi, G. *La determinazione de la possibilità dell' esistenza in Kierkegaard*. Bologna, 1949.
Mesnard, P. *Le vrai visage de Kierkegaard*. Paris, 1948.
——— *Kierkegaard, sa vie, son œuvre, avec un exposé de sa philosophie*. Paris, 1954.
Patrick, D. *Pascal and Kierkegaard*. 2 vols. London, 1947.
Roos, H., S.J. *Kierkegaard et le catholicisme*, translated from the Danish by A. Renard, O.S.B. Louvain, 1955.
Schremf, C. *Kierkegaard*. 2 vols. Stockholm, 1935.
Sieber, F. *Der Begriff der Mitteilung bei Sören Kierkegaard*. Würzburg, 1939.
Thomte, R. *Kierkegaard's Philosophy of Religion*. London and Princeton, 1948.
Wahl, J. *Études kierkegaardiennes*. Paris, 1948 (2nd edition).

A complete critical edition of Nietzsche's writings and correspondence, *Nietzsches Werke und Briefe, historisch-kritische Ausgabe*, was begun at Munich in 1933 under the auspices of the Nietzsche-Archiv. Five volumes of the *Werke* (comprising the *juvenilia*)

appeared between 1933 and 1940, and four volumes of the *Briefe* between 1938 and 1942. But the enterprise does not seem to be making much progress.

Gesammelte Werke, Grossoktav Ausgabe. 19 vols. Leipzig, 1901–13. In 1926 R. Oehler's *Nietzsche-Register* was added as a 20th vol.

Gesammelte Werke, Musarionausgabe. 23 vols. Munich, 1920–9.

Werke, edited by K. Schlechta. 3 vols. Munich, 1954–6. (Obviously incomplete, but a handy edition of Nietzsche's main writings, with lengthy selections from the *Nachlass.*)

There are other German editions of Nietzsche's *Works,* such as the *Taschenausgabe* published at Leipzig.

Gesammelte Briefe. 5 vols. Berlin and Leipzig, 1901–9. A volume of correspondence with Overbeck was added in 1916. And some volumes, such as the correspondence with Rohde, have been published separately.

The Complete Works of Friedrich Nietzsche, translated under the general editorship of O. Levy. 18 vols. London, 1909–13. (This edition is not complete in the sense of containing the *juvenilia* and the whole *Nachlass.* Nor are the translations above criticism. But it is the only edition of comparable scope in the English language.)

Some of Nietzsche's writings are published in *The Modern Library Giant,* New York. And there is the *Portable Nietzsche,* translated by W. A. Kaufmann. New York, 1954.

Selected Letters of Friedrich Nietzsche, edited by O. Levy. London. 1921.

The Nietzsche-Wagner Correspondence, edited by E. Förster-Nietzsche. London, 1922.

Friedrich Nietzsche. Unpublished Letters. Translated and edited by K. F. Leidecker. New York, 1959.

Andler, C. *Nietzsche: sa vie et sa pensée.* 6 vols. Paris, 1920–31.

Banfi, A. *Nietzsche.* Milan, 1934.

Bataille, G. *Sur Nietzsche. Volonté de puissance.* Paris, 1945.

Bäumler, A. *Nietzsche der Philosoph und Politiker.* Berlin, 1931.

Benz, E. *Nietzsches Ideen zur Geschichte des Christentums.* Stuttgart, 1938.

Bertram, E. *Nietzsche. Versuch einer Mythologie.* Berlin, 1920 (3rd edition).

Bianquis, G. *Nietzsche en France.* Paris, 1929.

Bindschedler, M. *Nietzsche und die poetische Lüge.* Basel, 1954.

Brandes, G. *Friedrich Nietzsche.* London, 1914.

Brinton, C. *Nietzsche.* Cambridge (U.S.A.) and London, 1941.

Brock, W. *Nietzsches Idee der Kultur*. Bonn, 1930.
Chatterton Hill, G. *The Philosophy of Nietzsche*. London, 1912.
Copleston, F. C., S.J. *Friedrich Nietzsche, Philosopher of Culture*. London, 1942.
Cresson, A. *Nietzsche, sa vie, son œuvre, sa philosophie*. Paris, 1943.
Deussen, P. *Erinnerungen an Friedrich Nietzsche*. Leipzig, 1901.
Dolson, G. N. *The Philosophy of Friedrich Nietzsche*. New York, 1901.
Drews, A. *Nietzsches Philosophie*. Heidelberg, 1904.
Förster-Nietzsche, E. *Das Leben Friedrich Nietzsches*. 2 vols. in 3. Leipzig, 1895–1904.
Der junge Nietzsche. Leipzig, 1912.
Der einsame Nietzsche. Leipzig, 1913. (These books by Nietzsche's sister have to be used with care, as she had several axes to grind.)
Gawronsky, D. *Friedrich Nietzsche und das Dritte Reich*. Bern, 1935.
Goetz, K. A. *Nietzsche als Ausnahme. Zur Zerstörung des Willens zur Macht*. Freiburg, 1949.
Giusso, L. *Nietzsche*. Milan, 1943.
Halévy, D. *Life of Nietzsche*. London, 1911.
Heidegger, M. *Nietzsche*. 2 vols. Pfulligen, 1961.
Jaspers, K. *Nietzsche: Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*. Berlin, 1936. (The two last-mentioned books are profound studies in which, as one might expect, the respective philosophical positions of the writers govern the interpretations of Nietzsche.)
Joël, K. *Nietzsche und die Romantik*. Jena, 1905.
Kaufmann, W. A. *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*. Princeton, 1950.
Klages, L. *Die psychologischen Errungenschaften Nietzsches*. Leipzig, 1930 (2nd edition).
Knight, A. H. J. *Some Aspects of the Life and Work of Nietzsche, and particularly of His Connection with Greek Literature and Thought*. Cambridge, 1933.
Lannoy, J. C. *Nietzsche ou l'histoire d'un égocentricisme athée*. Paris, 1952. (Contains a useful bibliography, pp. 365–92.)
Lavrin, J. *Nietzsche. An Approach*. London, 1948.
Lea, F. A. *The Tragic Philosopher. A Study of Friedrich Nietzsche*. London, 1957. (A sympathetic study by a believing Christian.)
Lefebvre, H. *Nietzsche*. Paris, 1939.
Lombardi, R. *Federico Nietzsche*. Rome, 1945.
Lotz, J. B., S.J. *Zwischen Seligkeit und Verdamnis. Ein Beitrag zu dem Thema: Nietzsche und das Christentum*. Frankfurt a. M., 1953.
Löwith, K. *Von Hegel bis Nietzsche*. Zürich, 1941.
Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen. Stuttgart, 1956.

Ludovici, A. M. *Nietzsche, His Life and Works*. London, 1910.
Nietzsche and Art. London, 1912.
Mencken, H. L. *The Philosophy of Friedrich Nietzsche*. London, 1909.
Mess, F. *Nietzsche als Gesetzgeber*. Leipzig, 1931.
Miéville, H. L. *Nietzsche et la volonté de puissance*. Lausanne, 1934.
Mittasch, A. *Friedrich Nietzsche als Naturphilosoph*. Stuttgart, 1952.
Molina, E. *Nietzsche, dionisiaco y asceta*. Santiago (Chile), 1944.
Morgan, G. A., Jr. *What Nietzsche Means*. Cambridge (U.S.A), 1941. (An excellent study.)
Mügge, M. A. *Friedrich Nietzsche: His Life and Work*. London, 1909.
Oehler, R. *Nietzsches philosophisches Werden*. Munich, 1926.
Orestano, F. *Le idee fondamentali di Friedrich Nietzsche nel loro progressivo svolgimento*. Palermo, 1903.
Paci, E. *Federico Nietzsche*. Milan, 1940.
Podach, E. H. *The Madness of Nietzsche*. London, 1936.
Reininger, F. *Friedrich Nietzsches Kampf um den Sinn des Lebens*. Vienna, 1922.
Reyburn, H. A., with the collaboration of H. B. Hinderks and J. G. Taylor. *Nietzsche: The Story of a Human philosopher*. London, 1948. (A good psychological study of Nietzsche.)
Richter, R. *Friedrich Nietzsche*. Leipzig, 1903.
Riehl, A. *Friedrich Nietzsche, der Künstler und der Denker*. Stuttgart, 1920 (6th edition).
Römer, H. *Nietzsche*. 2 vols. Leipzig, 1921.
Siegmund, G. *Nietzsche, der 'Atheist' und 'Antichrist'*. Paderborn, 1946 (4th edition).
Simmel, G. *Schopenhauer und Nietzsche*. Leipzig, 1907.
Steinbüchel, T. *Friedrich Nietzsche*. Stuttgart, 1946.
Thibon, G. *Nietzsche ou le déclin de l'esprit*. Lyons, 1948.
Vaihinger, H. *Nietzsche als Philosoph*. Berlin, 1905 (3rd edition).
Wolff, P. *Nietzsche und das christliche Ethos*. Regensburg, 1940.
Wright, W. H. *What Nietzsche Taught*. New York, 1915. (Mainly excerpts.)

المؤلف فى سطور:

فردريك كوبلستون

فيلسوف إنجليزي، وعالم لاهوت، درس فى كلية "مارلبورو"، ثم فى كلية القديس يوحنا بجامعة أكسفورد، وانتظم بعد ذلك فى سلك الكنيسة الكاثوليكية عام ١٩٣٠، وأصبح أستاذًا لتاريخ الفلسفة فى كلية "هيشروب" ثم عمل بعد ذلك أستاذًا زائرًا فى جامعة "سانتا كلارا" فى كاليفورنيا (١٩٧٤ – ١٩٧٥)، وفى جامعة هاواى عام ١٩٧٦. ألقى مجموعة من المحاضرات ضمن سلسلة جيفورد فى جامعة "أبردين" عام ١٩٧٩ – ١٩٨٠، كما كان أيضًا أستاذًا زائرًا فى "السويد"، و"سانت أندروز".

من مؤلفاته:

موسوعته الكبرى "تاريخ الفلسفة" التى تضم تسعة أجزاء، و"الفلسفة والفلاسفة"، و"الفلسفة والثقافة"، و"الفلسفة فى روسيا"، و"نيتشه...فيلسوف الحضارة"، و"القديس توما ونيتشه".

المترجمان فى سطور:

إمام عبد الفتاح إمام

أستاذ الفلسفة الحديثة (حاليًا أستاذ غير متفرغ فى جامعة عين شمس). تخصص فى فلسفة هيجل فى بداية حياته الأكاديمية، وانتقل منها إلى أعلام الفلسفة الحديثة، خصوصًا الذين تميزوا بإنجازاتهم التى أسهمت فى تغيير المشهد الفلسفى العالمي.

ومن أهم مؤلفاته:

- المدخل إلى الفلسفة.
- مدخل إلى الميتافيزيقا.
- سلسلة الفيلسوف والمرأة.
- كيركجور.
- هوبز: فيلسوف العقلانية.
- الطاغية.
- الأخلاق والسياسة.

ومن أهم ترجماته ضمن المشروع القومى للترجمة:

معجم مصطلحات هيجل، حكاية إيسوب ، الجمال.

كما أشرف - فى إطار المشروع القومى للترجمة – على ترجمة سلسلة "أقدم لك"، وموسوعة "تاريخ الفلسفة"، وشارك فى ترجمة بعضها.

محمود سيد أحمد:

أستاذ سابق بقسم الفلسفة بجامعة طنطا، ويعمل الآن فى قسم الفلسفة بجامعة الكويت.

من أهم مؤلفاته:

- مفهوم الغائية عند كانط.
- دراسات فى فلسفة كانط السياسية.
- فلسفة الحياة: دلتاى نموذجا.
- فلسفة العقل عند توماس ريد.
- الأخلاق بين العقل والوجدان: دراسة فى فلسفة الأخلاق عند هيوم.
- الإنسان ومكانته فى فلسفة هارتمان الأخلاقية

وله مجموعة من البحوث والترجمات.

التصحيح اللغوى : محمود فتحى
الإشراف الفنى : حسن كامل